Carl SCHMITT : *Etat, Mouvement, Peuple. L'organisation triadique de l'unité politique* / Kimé (2 impasse des Peintres, 75002 Paris), trad., présentation et commentaire d'Agnès Pilleul.

Renato CRISTI : *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism. Strong State, Free Economy* / University of Wales Press (6 Gwennyth Street, Cardiff CF2 4YD), 252 p.

Michael W. HEBEISEN : *Souveränität in Frage gestellt. Die Souveränitätslehren von Hans Kelsen, Carl Schmitt und Hermann Heller in Vergleich* / Nomos (Waldseestraße 3-5, 76530 Baden-Baden), 679 p., 148 DM.

Erik JAYME (Hrsg.) : *Luís Cabral de Moncada und Carl Schmitt. Briefwechsel 1943-1973* / C.F. Müller, Heidelberg, 64 p., 28 DM.

Manuela ALESSIO (éd.) : *Studi su Carl Schmitt* / N° spécial de la revue *Diorama letterario* (Via Laura 10 r, 50121 Firenze), avril 2000, 52 p., 6.000 L.

Carl SCHMITT : *Land and Sea* / Plutarch Press (P.O. Box 42176, Washington, DC, 20015), 74 p., trad. et préface de Simona Draghici.

Paul GOTTFRIED : *Carl Schmitt* / Claridge Press (6 Linden Gardens, London W2 4ES), 72 p., 5,95 £.

Albrecht KIEL : *Gottesstaat und Pax Americana. Zur Politischen Theologie von Carl Schmitt und Eric Voegelin* / Traude Junghans (Brahmsstraße 8b, 27474 Cuxhaven), 118 p.

Alberto PREDIERI : *La guerra, il nemico, l'amico, il partigiano. Ernst Jünger et Carl Schmitt* / Nuova Italia, Scandicci-Firenze, 518 p., 49.000 L.

Nicolaus SOMBART (Hrsg.) : *Carl Schmitt. Die Sammlung Dr. Nicolaus Sombaret* / Elvira Tasbach (Schweinfurthstraße 76, 14195 Berlin-Dahlem), 46 p.

Carl SCHMITT : *Antworten in Nürnberg* / Duncker u. Humblot (Carl-Heinrich-Becker-Weg 9, 12165 Berlin), 153 p., 68 DM, présentation et commentaires de Helmut Quaritsch.

Antonio CARACCIOLO (éd.) : *Coloquio sobre la importancia y actualidad del pensamiento de Carl Schmitt. Pamplona, 24-25 ottobre 1996* / N° spécial de la revue *Carl Schmitt Studien*, 1/2000, Settimo Sigillo (Via Sebastiano Veniero 74-76, 00192 Roma), 174 p., 30.000 L.

José Rafael HERNÁNDEZ ARIAS : *Donoso Cortés und Carl Schmitt. Eine Untersuchung über die staats- und rechtsphilosophische Bedeutung von Donoso Cortés im Werk Carl Schmitts* / Ferdinand Schöningh, Paderborn, 275 p.

Carl SCHMITT : *Four Articles, 1931-1938* / Plutarch Press, Washington, 58 p., trad. et préface de Simona Draghici.

Joachim SCHICKEL : *Gespräche mit Carl Schmitt* / Merve (Postfach 150927, 10671 Berlin), 184 p., 20 DM.

Adalgiso AMENDOLA : *Carl Schmitt tra decisione e ordinamento concreto* / Edizione Scientifiche italiane (Via Chiatamone 7, 80121 Napoli), 176 p., 24.000 L.

Giuseppe Antonio DI MARCO : *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt* / Guida (Via port'Alba 19, Napoli), 871 p., 98.000 L.

Carl SCHMITT : *Parlamentarismo e democrazia e altri scritti di dottrina e storia dello Stato* / Costantino Marco (Piazza Garibaldi 16, 87010 Lungro di Cosenza), 214 p., 38.000 L., trad. Costantino Marco et A. Rosselli, préface de Pasquale Pasquino, avec en appendice un texte de Leo Strauss.

Carl SCHMITT : *The Tyranny of Values* / Plutarch Press, Washington, 36 p., trad. et préface de Simona Draghici.

Julius EVOLA : *Lettere a Carl Schmitt, 1951-1963* / Fondazione Julius Evola, Roma, 84 p., présentation d'Antonio Caracciolo.

Montserrat HERREO LÓPEZ : *El « Nomos » y lo político : la filosofía política de Carl Schmitt* / Ediciones Universidad de Navarra (Plaza de los Sauces 1-2, 31010 Barañáin), 545 p.

Gopal BALAKRISHNAN : *The Enemy. An Intellectual Portrait of Carl Schmitt* / Verso (6 Meard Street, London W1V 3HR), 312 p., 27 £.

Manfred DAHLHEIMER : *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus, 1888-1936* / Ferdinand Schöningh (Jühenplatz 1, 33098 Paderborn), 627 p.

Susanne HEIL : *" Gefährliche Beziehungen ". Walter Benjamin und Carl Schmitt* / J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 222 p.

Raphael GROSS : *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre* / Suhrkamp (postfach 10 19 45, 60019 Frankfurt/M.), 442 p., 54 DM.

Piet TOMMISSEN (Hrsg.) : *Schmittiana VI. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts* / Duncker u. Humblot, Berlin, 352 p.

Carl SCHMITT : *Catolicismo y forma política* / Tecnos (Juan Ignacio Luca de Tena 15, 28027 Madrid), 49 p., trad. et présentation de Carlos Ruiz Miguel.

Annette RINK : *Das Schwert im Myrtenzweige. Antikenrezeption bei Carl Schmitt* / Karolinger, Wien, 189 p., 46 DM.



Les illustrations de cette bibliographie sont d'Albert Birkle (21 mai 1900, Berlin-Charlottenburg - 5 février 1986, Salzburg). Elles sont extraites de l'ouvrage de Rudolf Pfefferkorn, *Albert Birkle : Leben und Werk*, Christians, Hamburg 1983. ■



La petite ville d'Ascona, sur la rive gauche de la partie nord du Lac Majeur, au-dessus duquel s'élève le Monte Verità.

Philippe BAILLET

MONTE VERITÀ, 1900-1920 : UNE « COMMUNAUTE ALTERNATIVE » ENTRE MOUVANCE VÖLKISCH ET AVANT-GARDE ARTISTIQUE

A Fabrice

Il y a encore vingt ou trente ans seulement, il paraissait évident ou presque, non seulement pour la mentalité collective mais aussi pour une grande partie de la recherche académique, que rationalisme et irrationalisme s'opposaient nettement dans l'histoire des idées en Occident (*). Au lendemain de la défaite des forces de l'Axe — et en particulier du nazisme, interprété par le plus grand penseur marxiste du XXe siècle, Georg Lukács, comme l'aboutissement de l'« irrationalisme moderne de Schelling à Nietzsche » (Lukács, 1958), en illustration de l'axiome « Le sommeil de la raison engendre des monstres » —, beaucoup avaient adhéré à une vision de l'année 1945 comme marquant carrément une césure entre toute une époque, celle de la vieille Europe happée par le désastre, à l'instar de ses villes bombardées, et une autre époque, qui se devait d'être absolument nouvelle par rapport à l'ancienne. Dans le même temps, les progrès exponentiels de la science, qui renforçaient au niveau des masses un positivisme et un scientisme souvent déclinés en véritables lieux communs, semblaient confirmer la modernité, en dépit des horreurs produites par les totalitarismes, dans sa conviction d'incarner l'« âge de raison » de l'humanité, après les derniers soubresauts de la barbarie « irrationaliste ».

L'« ombre » de la modernité ou la face cachée de la raison

Mais cette vision simpliste d'une opposition tranchée entre rationalisme et irrationalisme ne devait pas résister longtemps aux assauts de l'analyse et aux acquis de la recherche. En octobre 1945 — il convient d'insister sur cette date — paraît un livre important de René Guénon, dans lequel rationalisme (ou matérialisme, inclus, pour Guénon, dans les « postulats » du premier) et irrationalisme (ou intuitionnisme, vitalisme, occultisme, spiritualisme, etc.), loin de s'opposer, sont décrits et présentés comme deux phénomènes solidaires, deux étapes d'un gigantesque processus de « subversion antitraditionnelle » qui aurait « fabriqué » le monde moderne. Au rationalisme correspondraient la « solidification » du monde des hommes, par fermeture au vrai surnaturel, et l'« anti-tradition »; à l'irrationalisme ou néo-spiritualisme correspondraient la « dissolution », par ouverture des dernières défenses du psychisme aux influences infra-humaines, et la « contre-tradition », qui s'achèvera par la « grande parodie », forme extrême de la « spiritualité à rebours ». Guénon prévoyait alors une brillante carrière pour le néo-spiritualisme et estimait que son adversaire apparent n'occuperait plus jamais le devant de la scène: « Le matéria-

(*) Cette étude s'inscrit dans le cadre d'une recherche sur Monte Verità pour laquelle j'ai obtenu, en juillet 1999, une bourse du Centre national du livre. Elle constitue en quelque sorte la « version longue » d'un premier article sur le sujet: « Monte Verità (1900-1920) ou la complexité du "romantisme anticapitaliste". Une première approche historique et bio-bibliographique », in *Politica Hermetica*, L'Age d'Homme, 14, 2000, pp. 199-218. Outre le CNL, je remercie Jean-François Mayer, Giovanni Monastra et Marco Pasi, qui m'ont fourni de précieuses indications bibliographiques ou m'ont aidé à me procurer certains ouvrages.

lisme ne fait plus que se survivre à lui-même, et il peut sans doute se survivre plus ou moins longtemps, surtout en tant que "matérialisme pratique"; mais, en tout cas, il a désormais cessé de jouer le rôle principal dans l'action antitraditionnelle » (Guénon, 1972 : 191).

Ce diagnostic radical de Guénon, incompris ou jugé excessif et provocateur lorsqu'il fut formulé, allait être *partiellement et involontairement* repris par une fraction des milieux académiques quelques décennies plus tard: non au sens où la recherche adopterait l'interprétation guénonienne des deux étapes de l'action antitraditionnelle, bien évidemment (Guénon n'ayant en outre jamais fait mystère du peu d'estime qu'il avait pour la recherche universitaire), mais en ce sens qu'elle verrait de plus en plus dans l'irrationalisme et son cortège de « religiosité parallèle », de nouveaux mouvements religieux et/ou magiques, comme l'*ombre*, au sens jungien du terme, du rationalisme moderne, comme ce qui en suit pas à pas la trajectoire. La recherche est parfois remontée jusqu'à l'aube de la modernité ou peu s'en faut: c'est le cas des travaux de Frances Yates (1988), qui mettent en relief le lien existant, durant la Renaissance, entre redécouverte de la tradition hermétique et essor de la nouvelle culture scientifique. Le regard anachronique a cédé peu à peu la place à une vision plus juste, qui nous rappelle qu'il fut un temps où ce qui nous apparaît aujourd'hui comme incompatible — être à la fois astrologue et astronome, par exemple — ne l'était pas du tout pour Kepler; ou bien qui nous apprend que Newton était à la fois le grand mathématicien que l'on sait et un passionné d'alchimie. Longtemps considéré avec mépris ou réputé indigne de devenir objet de recherche scientifique, l'ésotérisme a gagné ses lettres de noblesse et a même fini par entrer, du moins en France et (depuis peu) aux Pays-Bas, à l'Université, fût-ce par le biais d'une « institution de francs-tireurs », s'il est permis de s'exprimer ainsi: en 1965 est créée à l'Ecole pratique des hautes études (EPHE) une chaire d'« histoire de l'ésotérisme chrétien », qui sera occupée par François Secret jusqu'en 1979. A celui-ci succède alors Antoine Faivre, toujours titulaire de la chaire désormais dite d'« histoire des courants ésotériques et mystiques dans l'Europe moderne et contemporaine » (Pasi, 1999, article: 202). C'est tout un pan de l'histoire des idées en Occident qui est reconsidéré et réhabilité (Faivre, 1996), la notion même d'ésotérisme donnant lieu à des tentatives de définition de plus en plus rigoureuses (Faivre, 1992), jusqu'à une réflexion méthodologique et épistémologique sur l'étude de l'ésotérisme en tant que discipline à part entière (Faivre-Hanegraaff, 1998).

Parallèlement, l'étude des courants occultistes aux XIXe et XXe siècles a progressivement abandonné l'interprétation à l'enseigne de la « fuite de la raison » qu'avait soutenue notamment James Webb (Webb, 1971 et 1976). Des chercheurs comme Jean-Pierre Laurant (1992) et Joscelyn Godwin (1994) mettent en avant « un élément plus facilement identifiable et définissable en termes historiques, à savoir le rapport des courants occultistes non pas tant avec la rationalité que, plutôt, avec le christianisme. Ce nouveau paramètre [...], qui peut être en partie mesuré par la présence de thèmes empruntés à la tradition de l'Illuminisme, rend les analyses sur le phénomène plus concrètes et permet de voir plus clairement les dynamiques internes et externes qui agitèrent les différents courants de l'occultisme » (Pasi, 1999, livre: 21). La thèse de la « fuite de la raison » n'est plus entièrement recevable, dès lors que la recherche a pu démontrer que la critique rationaliste de l'occultisme « feint [...] d'ignorer que les nouveaux mouvements magiques ont fasciné un très grand nombre de représentants du rationalisme et du positivisme modernes » (Introvigne, 1993 : 22). On doit à l'historien et sociologue Massimo Introvigne, entre autres chercheurs, d'avoir rappelé que rationalité et attrait pour les « sciences occultes » n'ont pas coexisté seulement dans les cénacles de la Renaissance, mais aussi bien chez des modernes et des contemporains plus ou moins scientistes: ainsi du physicien William Crookes, d'abord intéressé par le spiritisme, puis membre du plus fameux mouvement magique moderne, la Golden Dawn anglaise (laquelle comptait d'ailleurs dans ses rangs un grand nombre de médecins); ainsi de Charles Longuet, gendre rationaliste de Marx, mais aussi membre de l'Ordre maçonnique réformé de Memphis; ainsi encore de l'étonnant François Jollivet-Castelot, animateur des Frères Illuminés de la Rose-Croix, dirigeant de la Société alchimique de France, membre du Parti communiste français, puis exclu de celui-ci et fondateur, en 1927, d'une Union communiste spiritualiste (ibid.: 198, 49, 97). En fait, on n'aurait que l'embarras du choix si l'on voulait multiplier les exemples, qu'il s'agisse de figures célèbres de la culture ou de simples *outsiders*.

Occultisme et nazisme : de la « mythologie moderne » à l'étude des sources

Un autre phénomène a longtemps accompagné les triomphes du rationalisme « dur » et du positivisme satisfait: l'indifférence — dans le meilleur des cas — ou le mépris — dans presque tous les cas — pour la problématique de l'« histoire souterraine », des relations entre sociétés secrètes, ésotérisme, occultisme et histoire politique. Lorsque la question des liens supposés ou réels entre les deux domaines s'est appliquée après 1945 au nazisme, elle n'a donné lieu pendant plusieurs décennies qu'à des affabulations souvent idéologiquement intéressées, plus souvent encore sordidement intéressées, à savoir très vulgairement « alimentaires ». Tout cela relevait de ce qu'un chercheur anglais, qui en a d'ailleurs fait justice avec une rigueur et une compétence exemplaires, a appelé la « mythologie moderne de l'occultisme nazi » (Goodrick-Clarke, 1989 : 299-311). Depuis quinze ans maintenant, la revue *Politica Hermetica* s'attache à appliquer la problématique des relations entre occultisme et/ou ésotérisme, d'une part, et histoire politique, d'autre part, à des thèmes comme « Doctrines de la race et tradition », « Gnostiques et mystiques autour de la Révolution française », « Secret, initiations et sociétés modernes », « Le complot », « Ésotérisme et socialisme », « Le souverain caché », etc. Si cette démarche n'évite pas toujours l'écueil de l'érudition microscopique, s'il lui arrive parfois de faire songer à *L'Intermédiaire des chercheurs et des curieux*, on ne saurait pourtant nier toutes les pistes nouvelles qu'elle ouvre à la recherche. Quant à l'application scientifique de cette problématique au nazisme, elle a récemment donné lieu à des travaux très solides: qu'il s'agisse d'une mise en perspective générale (Hakl, 1997), de la question disputée de l'influence exercée par les thèses des « aryosophes » autrichiens sur le jeune Hitler au travers de la revue *Ostara* (Hamann, 2001), du « mythe du Pôle » dans son rapport à l'idéologie nazie (Godwin, 2000), ou encore des nombreuses relations de Julius Evola au sein de la Révolution conservatrice allemande et de l'exacte mesure de son rôle joué en marge de certaines hautes sphères du régime nazi (Hansen, 1999). Dernière en date, la mise en scène d'images d'archives a parfois adopté ce sérieux de bon aloi dans l'étude des sources: ainsi d'un documentaire qui s'appuie notamment sur le livre de Goodrick-Clarke (Sünner, 1997) et qui a été diffusé sur la chaîne Arte le 29 mai 1998.







Ci-dessus: Schwabing, quartier de Munich où se retrouvait toute la bohème artistique et intellectuelle de la capitale bavaroise. Monte Verità y recruta de nombreux membres. En haut, à gauche: le Cercle des Cosmiques (de gauche à droite: Karl Wolfskehl, Alfred Schuler, Ludwig Klages, Stefan George, Albert Verwey), qui assura notamment la diffusion des idées de Bachofen sur le matriarcat primitif. Ci-contre: les fondateurs de la première communauté de Monte Verità (de gauche à droite: Henri Oedenkoven, Ida Hofmann, Anni Pracht, Raphael Friedeberg).

Monte Verità ou l'utopie devenue a-topie

Le phénomène de Monte Verità est précisément un cas emblématique d'interférence du politique, de l'artistique et de formes de religiosité « parallèle ». L'histoire proprement dite de cette colonie couvre très exactement les deux premières décennies du XXe siècle. Mais Monte Verità a évidemment des racines qui remontent à la période 1870-1900, voire avant, racines qu'il importe de mettre au jour pour comprendre le phénomène, les raisons de son émergence, ses caractéristiques et, disons-le sans attendre, sa très grande complexité. Avant, il est cependant nécessaire d'évoquer brièvement le lieu ainsi dénommé, puisque cette si foisonnante utopie en acte est devenue presque invisible sur la carte des communautés « alternatives » répertoriées par les historiens.

Monte Verità désigne en fait une petite colline qui s'élève sur l'ancien lieu-dit La Monescia, tout près d'Ascona, sur la rive gauche de la partie nord du lac Majeur (le site fait donc partie du Tessin, le canton italophone de la Confédération helvétique). C'est un endroit où la géographie physique et une topographie moins matérielle semblent interférer depuis longtemps, au point que l'on a pu écrire: « Dans la géographie sacrée des nouveaux mouvements magiques, le Monte Verità remplit toutes les conditions pour être considéré comme le sanctuaire principal » (Introvigne, 1993 : 220-221). Le site fut acquis au tout début du siècle par une colonie végétarienne mêlant l'alimentation saine à la phytothérapie, l'amour libre et l'émancipation de la femme à la réforme de l'habitat et du vêtement, et même, vers la fin de son histoire, la franc-maçonnerie « de marge » (*fringe masonry*) à des formes de danse rituelle et cultuelle. La colonie de Monte Verità attira rapidement « des anarchistes, des théoriciens du "retour à la nature", des théosophes, des occultistes et des partisans du mouvement de "réforme de la vie" (*Lebensreform*) » (ibid.: 221). Insistant sur l'importance du phénomène en question, Intro-

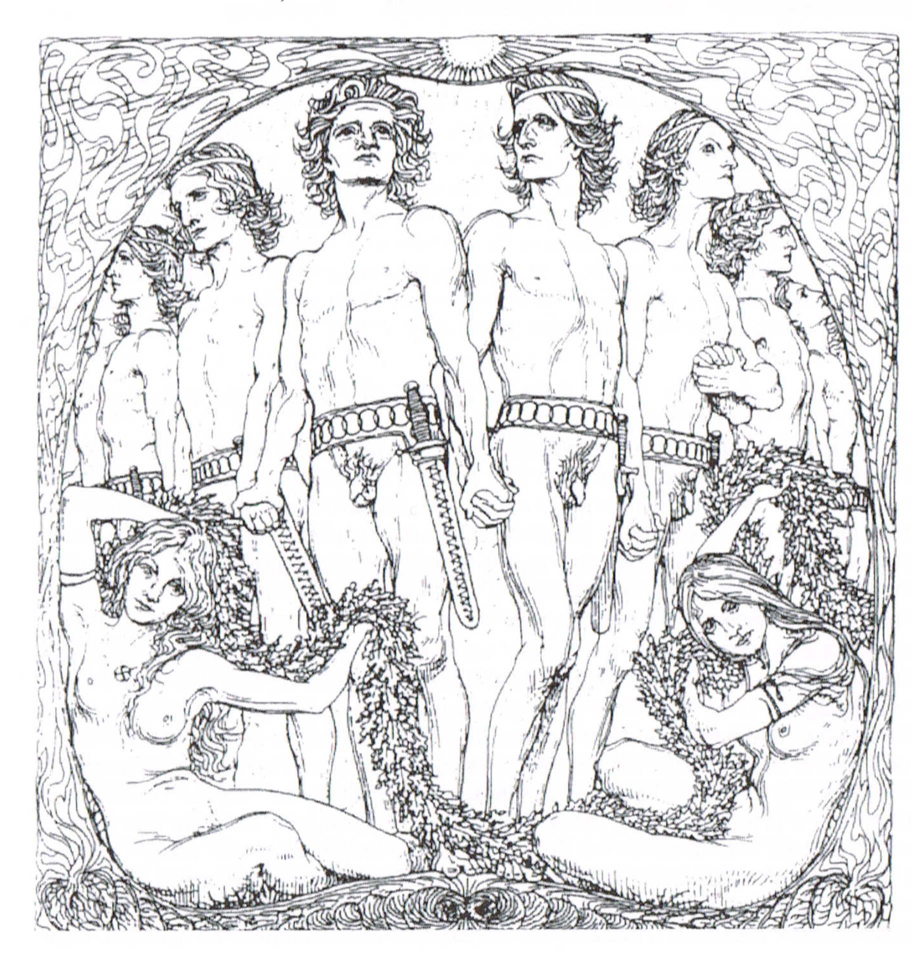
vigne a pu affirmer que « *quiconque* a gravité autour du milieu des nouveaux mouvements magiques a jugé opportun de faire un pèlerinage ou un séjour à Monte Verità » (ibid.). La suite de cette étude montrera que ce propos n'a rien d'exagéré.

L'ironie de l'histoire, les données de la géographie physique et les intérêts touristiques ont voulu que le site hors du commun d'Ascona — qui avait abrité pendant vingt ans, en lisière d'un village de montagne peuplé d'environ mille habitants, un véritable rassemblement de rebelles — soit devenu au milieu du XXe siècle, et soit resté depuis, un lieu de villégiature huppé, réservé sinon à la *jet-set,* du moins à un clientèle très fortunée. Mais le plus étonnant reste le très petit nombre d'études disponibles sur le phénomène. Au plan de la recherche internationale, cet oubli peut en partie s'expliquer par le fait que Monte Verità a été présenté parfois comme un phénomène ayant frayé la voie au nazisme, ce qui a sans doute contribué à dissuader des chercheurs de s'y intéresser. L'enracinement du phénomène dans le monde germanique, en dehors duquel il est strictement incompréhensible, a peut-être joué dans le même sens. Enfin, en ce qui concerne la France, cette fois, un facteur objectif — l'absence de tout francophone parmi les protagonistes de cette aventure — est venu s'ajouter pour faire de Monte Verità un « non-lieu », une terre de nulle part.

L'Écossais James Webb, dans une étude déjà ancienne qui passait en revue quelques figures importantes de la religiosité parallèle et des courants occultistes aux XIXe et XXe siècles (Webb, 1976), avait consacré à Monte Verità plusieurs pages, mais sans vraiment se pencher sur le sujet. Même l'Allemagne et l'Autriche ne font pas

Tout au long du XIXe siècle, la révolution industrielle a brutalement modifié le monde en imposant la « cage d'acier » (Max Weber) de la rationalisation et de la mécanisation. En réaction, nombreux furent ceux qui éprouvèrent la nostalgie d'une harmonie avec la nature et entreprirent de renouer avec elle. Ci-contre : exercice de libre expression corporelle. Inspiré par l'Art déco, le Jugendstil et les anciennes traditions germaniques, le peintre et illustrateur Fidus (Hugo Höppener) célébra le corps et la vie naturelle — par exemple, le célèbre modèle du « salut au soleil » (en bas, à droite). Ci-dessous : « Hohe Wacht », de Fidus (dessin de 1913).







exception à la règle: aucun auteur n'y a pris Monte Verità pour seul et unique objet d'étude. On signalera cependant une intéressante étude sur les « ennemis du progrès » dans l'Allemagne de la seconde moitié du XIXe siècle (Sieferle, 1984), et surtout un ouvrage récent qui traite notamment des « parts d'ombre de la modernisation (*die Schattenseiten der Modernisierung*) », du mouvement de réforme de la vie et du mouvement de jeunesse, du mouvement des colonies et de son rapport avec la bohème de l'époque, et qui contient également un long chapitre sur un auteur très apprécié des colons de Monte Verità, le philosophe Ludwig Klages (Rohkrämer, 1999). Plusieurs des thèmes abordés dans le présent article reviennent également dans deux études classiques de Jost Hermand: l'une porte sur le rayonnement exercé au tournant du siècle par l'idéal de la « vie belle », saine et réconciliée avec la nature; l'autre, sur le « vieux rêve du nouveau Reich » en rapport avec les utopies *völkisch* et le nazisme (Hermand, 1972 et 1988).

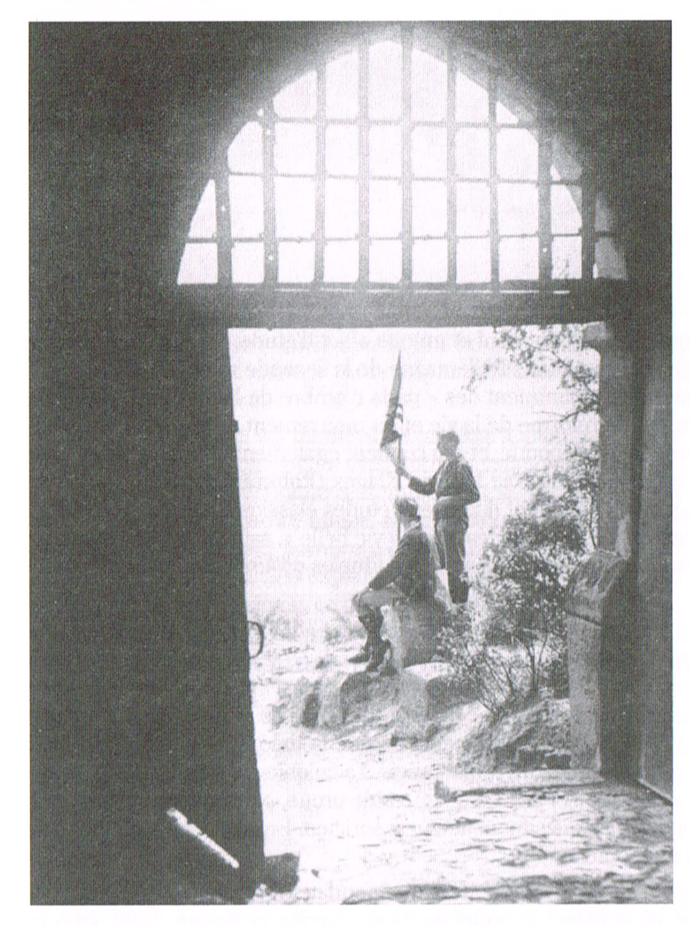
Monte Verità : sources directes et littérature secondaire

Les sources directes sur Monte Verità sont elles aussi très minces, ce qui n'est pas vraiment surprenant, puisqu'on est en présence d'un *lieu de vie*, où la pratique a généralement précédé la théorie et dont la fondation s'est faite de manière assez spontanée, et non conformément à un projet précis. La colonie suisse n'a jamais été un simple cercle d'études, ni même une université « sauvage ». Parmi ses figures de proue, on trouve des personnes possédant une sensibilité artistique très développée, mais quasiment aucun théoricien. En revanche, on verra que les théoriciens sont nombreux à la *périphérie* du phénomène.

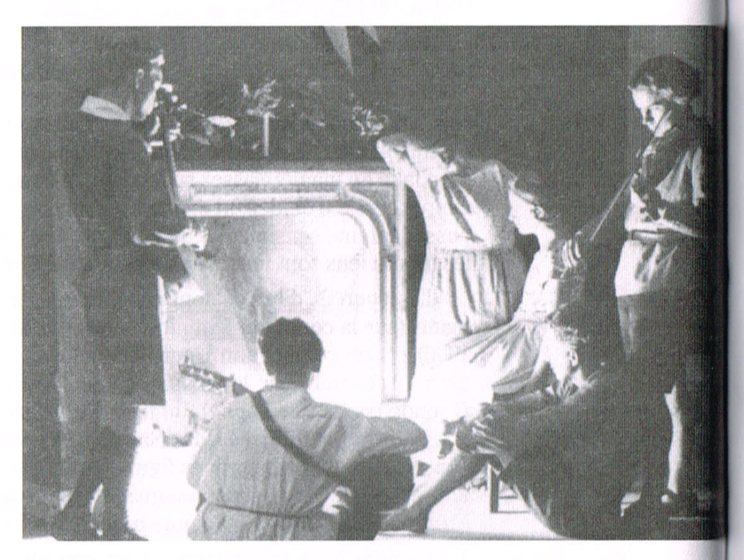
Les sources directes sont constituées par quatre brochures de deux des fondateurs de la colonie: Ida Hofmann (sur la condition féminine, le végétarisme, en défense du projet de Monte Verità; Hofmann, 1902, 1905 et 1906) et son compagnon Henri Oedenkoven (sur le sanatorium Monte Verità, ouvert en 1902 et qui donna son nom à l'ensemble de la colonie; Oedenkoven, 1906); par des informations contenues dans les archives Gräser (Freudenstein, Allemagne), du nom d'un autre des fondateurs, archives réunies par Hermann Müller, et dans les archives du petit musée Casa Anatta (Ascona); par les témoignages figurant dans les souvenirs et la correspondance des deux plus grandes figures artistiques de Monte Verità, les chorégraphes et danseurs Rudolf von Laban et Mary Wigman; par le témoignage, très critique, d'un des personnages les plus marquants de la colonie, Erich Mühsam, qui publia très tôt une brochure sur elle (Mühsam, 1905).

La littérature secondaire est un peu plus fournie. Pour cette seconde étape de ma recherche, je me suis appuyé avant tout sur quatre ouvrages, une livraison de la *Revue d'Allemagne* et un film. Il me faut d'abord mentionner le gros catalogue dirigé par Harald Szeemann, paru en marge d'une exposition (îles de Brissago, lac Majeur, 8 juillet-27 août 1978) consacrée à Ascona et au Tessin aux XIXe et XXe siècles (Szeemann, 1978). Parmi ses quinze contributions, dues pour l'essentiel à des auteurs suisses alémaniques, si certaines ne présentent pas d'intérêt pour notre sujet, d'autres en revanche doivent retenir l'attention. Ce catalogue contient en outre une abondante iconographie. Ensuite vient le livre d'un universitaire américain, Martin Green, qui reste à ce jour *le seul ouvrage* intégralement consacré à l'histoire de la colonie (Green, 1986). Remarquablement informé, ce livre a aussi le mérite d'éviter toute « diabolisation », mais cède trop souvent au plaisir de l'anecdote sur un milieu très haut en couleurs, au détriment parfois de l'analyse approfondie des courants, des sensibilités et des filiations. Complémentaire de l'ouvrage de Green est le livre récent de Laure Guilbert, qui étudie en particulier la trajectoire de la danse moderne ou d'expression (*Ausdrucktanz*) depuis les expériences fondatrices de Laban et Wigman dans le cadre de l'utopie asconienne (1913-1919) jusqu'à leurs attitudes sous le régime nazi, ce qui conduit l'auteur à revisiter l'atmosphère du « romantisme anticapitaliste », cet OVNI de l'histoire des idées, qui associe sensibilité utopique et nostalgies « archaïsantes » (Guilbert, 2000). Digne de mention est aussi le film écrit et réalisé par Henri Colomer, diffusé sur Arte durant l'automne 1996 et rediffusé le 14 avril 1999 (Colomer, 1996). Long d'un peu moins d'une heure, il se compose de documents d'archives rares et saisissants (sur les fondateurs de Monte Verità, sur Laban et Wigman, le peintre Fidus, le mouvement de jeunesse du Wandervogel, etc.), mais s'accompagne d'un commentaire souvent biaisé, soucieux de démontrer à tout prix une thèse préconstruite: l'irrationalisme et la « négation de l'histoire » propres à Monte Verità comme l'un des terreaux sur lesquels aurait grandi et prospéré le national-socialisme.

Je me suis enfin beaucoup servi de l'énorme ouvrage d'Armin Mohler sur la Révolution conservatrice (Mohler, 1993), bien que le nom de Monte Verità n'y apparaisse jamais et que le phénomène qu'il étudie commence quand s'éteignent les derniers feux de la colonie suisse. En effet, l'ouvrage de Mohler contient une foule de références croisées sur les origines et les précurseurs de la Révolution conservatrice. Or, il se trouve que ces références renvoient souvent à des groupes, revues, éditeurs et auteurs qui évoluèrent à la périphérie de Monte Verità. Il faut souligner que ni le catalogue dirigé par Szeemann, ni le livre de Green, ni celui de Guilbert, ni le documentaire de Colomer ne mentionnent l'ouvrage de Mohler. Entouré en France d'une certaine « légende noire », car soupçonné de complaisance coupable pour le nazisme (alors qu'il suffit de le feuilleter pour s'apercevoir qu'il n'en est rien), ce livre, dont l'édition française a été accueilli par un grand silence, est en fait un monument d'érudition typiquement germanique et, comme l'indique son sous-titre, un « manuel » très précieux, du moins pour ceux qui sont déjà un peu familiarisés avec les univers de pensée qu'il étudie. Cet « oubli » du livre de Mohler est d'autant plus incompréhensible que l'ouvrage avait fait l'objet, auparavant, de jugements élogieux de la







A la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, le mouvement des Wandervögel (« oiseaux migrateurs ») rassembla une partie importante de la jeunesse sur les routes d'Allemagne. Pèlerinages sur les hauts-lieux historiques, vie communautaire en plein air, recueil de chants populaires, danses et sports traditionnels animaient les longues randonnées de ces garçons et filles épris de liberté. (Photos de Julius Gross).

part de plusieurs chercheurs spécialistes du sujet. Récemment encore, Louis Dupeux déclarait que le livre de Mohler « manifeste une connaissance étonnante des composantes religieuses du courant *völkisch*, surtout dans sa prodigieuse bibliographie commentée » (Dupeux, in Dupeux-Fabréguet, 2000 : 165). Les Actes d'un récent colloque précisément dirigé par Louis Dupeux (Dupeux-Fabréguet, 2000) aident eux aussi à cerner le contexte de Monte Verità et complètent très utilement des travaux antérieurs du Centre d'études germaniques de Strasbourg (Dupeux-Favrat, 1982 ; Dupeux-Goeldel-Merlio, 1984).

En tout état de cause, on verra dans la suite que, sectarisme ou simple ignorance, les auteurs mentionnés plus haut se sont privés, en passant à côté du livre de Mohler sans s'y arrêter, de plus d'un éclairage important sur le contexte de Monte Verità.

Les antécédents germaniques : mouvance « völkisch » et « réforme de la vie »

Le cas de Monte Verità doit d'abord être mis en relation avec la façon particulière dont l'Allemagne entra dans la modernité industrielle: entrée rapide, excessivement rapide même, qui provoqua dans les trois dernières décennies du XIXe siècle un grave malaise, notamment au sein de la classe bourgeoise cultivée (*Bildungsbürgertum*). Dupeux parle d'une « révolution industrielle fulgurante », cause d'un « bouleversement des modes de vie » (Dupeux, in Dupeux-Fabréguet, 2000 : 169). Green écrit à ce propos: « Ce furent les Allemands qui ressentirent le plus fortement la crise — les habitants de l'Allemagne, mais aussi les germanophones de toute l'Europe —, eux qui étaient allés plus vite que d'autres peuples pour cueillir les bénéfices étincelants du progrès [...] En 1800, 22 millions d'habitants vivaient dans ce qui allait devenir plus tard l'Allemagne; en 1900, ils étaient 56 millions. Un sur deux vivait dans un endroit différent de celui où il était né, et probablement dans une ville » (Green, 1986 : 1). C'est l'époque où Max Weber parle d'une « cage de fer » enserrant une société qui connaît une urbanisation ultra-rapide et une atomisation génératrice d'angoisse (ibid.: 1-2). Goodrick-Clarke élargit le propos en évoquant le déclassement de certaines catégories sociales: « En raison de la survivance de comportements et d'institutions pré-capitalistes dans ces deux Etats [la Prusse et l'Autriche-Hongrie], la modernisation imposait un effort particulier à ceux qui s'identifiaient à l'ordre traditionnel et rural. Beaucoup méprisaient la modernisation parce que le développement des villes et celui des usines, qui poussaient comme des champignons, les coupaient de leurs racines, perturbaient leur impression de sécurité et portaient atteinte à leur statut social » (Goodrick-Clarke, 1989 : 5).

Les signes de rejet du nouveau monde urbain et industriel se multiplient après 1870. Il y a d'abord le mouvement de médecine naturelle, plus important en Allemagne que partout ailleurs, et la vogue du naturisme et de ses « bains d'air-lumière », comme on dit à l'époque. Ce dernier aspect fut socialement significatif en Allemagne et en Autriche. Mais il ne s'agissait pas d'un courant potentiellement révolutionnaire. Touchant des milieux privilégiés, la médecine naturelle et le naturisme formaient plutôt « un mouvement réactionnaire, et il est révélateur que le premier établissement public de médecine naturelle en Allemagne ait été ouvert grâce au grand conservateur Bismarck, qui avait été guéri d'un supposé cancer du foie en 1880 par une cure de médecine naturelle que lui avait prescrite un certain Dr Schweninger » (Green, 1986 : 157). La filiation courant de la médecine que l'on dirait aujourd'hui « alternative » jusqu'à Monte Verità, est directe et illustrée par les cas de deux des fondateurs de la colonie: Henri Oedenkoven (1875-1935) et Ida Hofmann (1868-1926). Le premier, originaire d'Anvers et fils d'un riche industriel, souffre depuis son adolescence d'une grave maladie; il rencontre la seconde, une pianiste originaire du Monténégro, durant l'été 1899 au sanatorium de médecine naturelle du Suisse Arnold Rikli (1823-1906), à Veldes en Autriche. Tous deux décident peu après de créer leur propre sanatorium.

Médecine naturelle et naturisme s'inscrivent bientôt dans un mouvement plus large, le mouvement de « réforme de la vie » (*Lebensreform*), expression qui se répand, semble-t-il, vers 1895. Trois ans plus tôt, un livre du médecin Max Nordau, intitulé *Entartung* (« Dégénérescence »), a fustigé le danger des grandes villes, dont le rythme haletant est censé favoriser la nervosité et même l'hystérie, qui obsèdent le XIXe siècle finissant (Nordau, 1892-93). Un spécialiste du mouvement de réforme de la vie, Janos Frecot, y a distingué trois phases: « La première est la phase de la médecine naturelle comme alternative à la médecine officielle; la deuxième se présente comme réaction contre la technique, l'industrialisation, l'urbanisation et les problèmes sociaux qui s'y rapportent; la troisième, enfin, comme évasion esthétique entamée vers la fin du XIXe siècle avec la découverte de la beauté du corps » (résumé par Kneubühler, in Szeemann, 1978 : 143).

Fils d'un rabbin, Max Nordau (1849-1923), de son vrai nom Simon Maximilian Südfeld, naît à Budapest. Désireux de s'intégrer dans la bonne société, il fait de brillantes études de médecine. En 1880, il s'installe à Paris comme médecin, mais aussi comme correspondant de deux quotidiens importants, la *Vossiche Zeitung* de Berlin et la *Neue Freie Presse* de Vienne. Son ouvrage *Dégénérescence*, paru en 1892-93, connaît un grand retentissement et sera traduit en quinze langues (à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, Nordau est un auteur célèbre: au total, onze titres de lui ont été traduits en français). Dans ce livre, il « applique les théories anthropologico-médicales de Cesare Lombroso à la littérature, à l'art et à la philosophie fin-de-siècle (Tolstoï, Zola, Ibsen, Wagner, Nietzsche, le symbolisme, le mysticisme), qui pour lui participent tous de la décadence. Sa vision l'amène à une eschatologie de la catastrophe, face à laquelle il reste attaché à une philosophie fondée sur le libéralisme, le positivisme et le rationalisme » (Bechtel, « Avant-propos », in Bechtel, 1996 : 7). Nordau en effet, tout en se montrant attentif d'un point de vue médical aux regrettables conséquences du progrès, n'en est pas moins un « philistin » au sens de Nietzsche. C'est un Homais qui parle allemand, qui collectionne les idées reçues et qui eût fait les délices de Flaubert. Positiviste endurci, obsédé comme Lombroso par la déterminisme biologique, il « médicalise » tout ce qu'il touche, en particulier sa bête noire, l'avant-garde artistique. Pour lui, « les courants esthétiques à la mode sont le résultat de la maladie mentale qui frappe les dégénérés et les hystériques [...] Ils ont — ajoute-t-il — à la bouche le mot de liberté alors qu'ils proclament avoir pour Dieu leur ego corrompu » (cité par Hamann, 2001 : 112).

On constate donc que, contrairement à une autre idée reçue, les pangermanistes et une partie des *Völkischen* n'étaient pas les seuls, dans l'Allemagne et l'Autriche fin-de-siècle, à condamner les « dégénérés » au nom des derniers acquis de la « science ». Tout cela était en fait dans l'air du temps: « Quand Nordau disait que les villes et le prolétariat industriel exemplifiaient la dégénérescence, contrairement aux paysans qui, selon lui, ne montraient aucun signe d'épuisement, il exprimait sans doute une opinion majoritaire » (George L. Mosse, « Max Nordau, le libéralisme et le "nouveau Juif" », in Bechtel, 1996 : 12). Nordau partageait même avec les*Völkischen*, entre autres, la conviction que santé et vigueur de l'esprit vont de pair avec santé et vigueur du corps : au début du XXe siècle, il inspire en effet la création de la *Jüdische Turnzeitung* (« Journal juif de gymnastique ») (ibid.: 16).

Bien entendu, les pangermanistes devaient plus tard récupérer à leur profit la notion d'*Entartung*, terme qui avait d'ailleurs été déjà employé par Richard Wagner. L'*Entartung* désigne pour eux ce par quoi un individu est devenu étranger à son espèce, genre ou race (*Art*) propre, et ce dans le cadre d'une conception fermée de la communauté. C'est ainsi qu'un certain Fr. Siebert, dans un article intitulé « Alldeutsches zur Frauenbewegung » (« Le point de vue pangermaniste sur le mouvement des femmes »), paru en avril 1911 dans le journal *Die Unverfälschte deutsche Worte* (« La pure [littéralement: non falsifiée] parole allemande ») du chef politique autrichien Georg von Schönerer, écrit: « Il y a dégénérescence au plan culturel lorsque le personnage en question n'a plus conscience que ses racines plongent dans le sang et la vie de son peuple. Il y a de même manifestation de dégénérescence lorsque l'instinct de conservation du peuple est insuffisant [...] ; on voit ici combien il est juste de parler de dégénérescence, en d'autres termes de manque de sensibilité à ce qui est notre genre propre » (cité par Hamann, 2001 : 113-114). On sait d'ailleurs que le dernier avatar de la notion de dégénérescence fut la tristement célèbre exposition nazie de 1937 sur l'« art dégénéré » (*entartete Kunst*)

L'un des principaux personnages du mouvement de réforme de la vie fut un artiste qui, sans avoir jamais fait partie des *Monte Veritaner* (comme disent les auteurs de langue allemande) ou des Asconiens (comme disent Green et Guilbert) au sens propre, exerça une forte influence sur eux: le peintre Fidus, *alias* Hugo Höppener

(1868-1948). Lui aussi adepte du nudisme, qu'il a pratiqué dans la vallée de l'Isar avec son maître Karl Wilhelm Diefenbach (1851-1913), Fidus représente sur ses tableaux et gravures une humanité nordique « régénérée », des corps nus et sveltes s'offrant aux caresses du soleil, des éphèbes saluant l'aube, le tout souvent entouré de runes. Avec Fidus, qui fera un séjour à Monte Verità en 1907, c'est l'influence *völkisch* [1] qui se fait sentir dans la colonie. Sa peinture rappelle par sa simplicité et son élégance stylistique les préraphaélites. Son univers figuratif « est essentiellement exaltation ravie et extatique du corps humain et de la nature dans ce qu'ils renferment de plus "authentique" », affirme Kneubühler (in Szeemann, 1978 : 143). Fidus adhérera à la NSDAP en 1932 et s'attribuera dans l'ascension du parti nazi un rôle disproportionné à la réalité des choses. Après 1933, son œuvre ne sera pas spécialement mise en valeur par le nouveau régime. Il est vrai que les éphèbes ambigus de Fidus et l'atmosphère d'homosexualité douceâtre qui émane souvent de ses tableaux s'accordaient mal avec les canons du monumentalisme nazi. Fidus, en fait, est sans doute plus intéressant par l'influence durable qu'il exerça sur les mouvements de réforme de la vie et de jeunesse que par son œuvre propre (Frecot-Geist-Krebs, 1972), puisque son public était « composé essentiellement de *Wandervögel* et de ce que Hermand appelle des "hippies du *Jugendstil*" » (Imhoff, in Dupeux-Fabréguet, 2000 : 229).

Les « Völkischen »

Si l'on excepte l'étude pionnière de Mosse (Mosse, 1964; toujours non traduite en français), remarquable mais insuffisamment attentive aux aspects « para-religieux » de la mouvance *völkisch*, c'est encore vers Mohler, avant tout, qu'il faut se tourner pour avoir une idée juste de ce que fut cette dernière. Je préfère en effet parler de « mouvance » plutôt que de « mouvement » *völkisch*, car il s'agit d'un phénomène qui se présente comme une nébuleuse, bien plus que sous la forme d'un courant structuré et univoque. Ceci permet de dire que le courant *völkisch* est passible, toutes proportions gardées eu égard à la chronologie et aux contextes, de ce jugement, désormais partagé par tous les chercheurs, concernant le New Age, qui l'appréhende comme « une cristallisation de fragments néo-religieux en circulation » (Mayer, 1991 : 241). Historiquement parlant, les *Völkischen*, comme le rappelle un lecteur de Mohler dans une lettre adressée à celui-ci et citée dans les deuxième et troisième éditions de *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*, sont les fils de Friedrich Ludwig Jahn (1778-1850), auteur de *Deutsches Volkstum* (« L'essence du peuple allemand », 1810) et fondateur du *Turnerbewegung* (Mouvement des sociétés de culture physique), lui « dont la barbe en bataille et les manières teutoniques répugnaient déjà à Metternich, et qui exhibait déjà, par là même, certaines singularités » (in Mohler, 1993 : 175, n. 14) desdits *Völkischen*.

Le caractère de mouvance des *Völkischen* — qui, selon le lecteur de Mohler, perpétueraient « la tradition des Guerres de libération et du Parlement de Francfort » (ibid.) — est bien souligné par Mohler. Celui-ci écrit en effet que, chez eux, le « flottement des contours est accentué par l'irruption des nombreuses "doctrines occultes" auxquelles le repli du christianisme laisse le champ libre et qui cherchent à pénétrer dans les "mondes inconnus" évacués par le christianisme et contournés par le progrès » (ibid.: 171). La mouvance *völkisch* constitue un terrain propice pour tout ce qui ne relève pas du savoir officiel et de l'institution, et qui peut s'y répandre aisément, mais avec un inconvénient: l'éparpillement. Si les *Völkischen* sont si peu homogènes, « c'est naturellement pour cette simple raison qu'ils remontent le plus loin dans l'histoire — et ceci à un double égard: en tant que mouvement, et dans la projection de leurs utopies historiquement orientées » (ibid.: 173). Chez eux, « les divisions vont très loin, comme le montre, par exemple, le fait qu'[ils] ne sont même pas unis par une opposition à des adversaires communs. L'idée courante selon laquelle ils sont au moins liés entre eux par leur hostilité contre les Juifs est inexacte. Car il y a bel et bien — écrit Mohler — des *Völkischen* d'esprit philosémite ou, tout au moins, exempts de tout antisémitisme » (ibid.).

Comme presque toujours pour les courants modernes et contemporains plus ou moins marqués par les « doctrines occultes », la mouvance *völkisch* réunit un grand nombre d'excentriques et d'autodidactes. Ce dernier trait est évidemment accentué lorsqu'on descend dans les « couches inférieures » de la mouvance, à savoir chez des aryosophes comme Guido (von) List (1848-1919), Adolf Joseph Lanz (dit Jörg Lanz von Liebenfels, 1874-1954) et leur public composé de gens semi-cultivés. L'usage de fausses particules nobiliaires (comme dans les deux cas signalés) ainsi que de nombreux termes ronflants et grandiloquents, destinés à impressionner les « profanes », fait également partie de la panoplie classique de l'occultisme. Ces aspects disparaissent en revanche complètement dans les « couches supérieures » de la mouvance, lorsqu'on a affaire à des universitaires, qu'il s'agisse d'un darwiniste social comme Otto Ammon, de l'architecte Paul Schultze-Naumburg, des « raciologues » Hans F.K. Günther et Ludwig Ferdinand Clauss ou du spécialiste du vieux monde nordique Bernhard Kummer. L'excentricité, elle, est plus importante et mérite que l'on s'y arrête, car c'est elle qui explique comment purent cohabiter, par exemple au sein de la bohème de Schwabing (du nom du quartier des artistes à Munich), puis parmi les colons de Monte Verità, des personnes marquées par une formation *völkisch* et d'autres de sensibilité libertaire ou anarchiste. En effet, par rapport au philistinisme du tournant du siècle, et jusqu'en 1914, était-il vraiment moins excentrique, moins antibourgeois de s'exhiber en tenue (supposée) d'ancien Germain, avec tunique et peaux de bête, que de heurter les bonnes mœurs en prêchant la révolution sociale et en pratiquant l'amour libre?

1. Je renonce ici à traduire un terme dont le champ sémantique est très vaste et qui n'a aucun équivalent approchant en français, toutes les traductions proposées (« national-racial », « national-populaire », « national-populiste », « populiste-raciste ») étant insatisfaisantes. Il sera donc ici question de ce qui est *völkisch* et des *Völkischen*.

Puisqu'il est toujours préférable d'illustrer une thèse par un exemple précis, j'ai trouvé chez Mohler un *völkisch* type assez remarquable, tant par l'excentricité que par le côté autodidacte; ce dernier aspect l'amena d'ailleurs à disserter sur les sujets les plus divers, puisqu'il devait s'imaginer avoir reçu des lumières que ne dispensent ni l'école ni l'Université. Il s'agit d'un certain Heinrich Pudor, qui eût assurément pu figurer parmi les *Monte Veritaner*. Né à Dresde en 1865 (Mohler n'indique pas l'année de sa mort, mais précise que sa dernière publication connue remonte à 1941), Pudor ne publiera pratiquement qu'à compte d'auteur et vivra comme « écrivain indépendant ». « Une bibliographie complète de Pudor, écrit Mohler, donnerait un catalogue assez complet des thèmes *völkisch*: racisme, enthousiasme pour les pays du nord de l'Europe, antisémitisme, engagement religieux dans le cadre de la Foi allemande, politique en faveur des classes moyennes et de la famille, culture naturiste et mouvement de plein air, végétarisme, gymnastique et danse naturelle, éducation naturelle, conseils pour l'achat et l'ameublement d'appartement, réforme du vêtement, théorie de l'art, théorie sur l'histoire linguistique et la protohistoire, réforme de l'agriculture, théorie sexuelle — il ne manque quasiment rien » (Mohler, 1993 : 458). Pudor lui-même avait d'ailleurs parfaitement conscience de son éclectisme. On apprend par Mohler qu'il avait établi « la classification suivante pour son œuvre: "1. Le mouvement nordique. 2. L'antisémitisme. 3. La race. 4. La croix gammée. 5. Allemand-Germain-Aryen. 6. Famille. 7. Relèvement du taux de natalité. 8. Le travail. 9. Héligoland-l'Atlantide. 10. La question des matières premières. 11. Question rurale et paysannat; colonisation et culture locale. 12. Le mouvement national" » (*ibid.*).

Ce Pudor était-il une manière de « fou littéraire »? C'est probable. Cela le rend-il pour autant inintéressant? Absolument pas: on voit en effet apparaître chez lui comme chez d'autres *Völkischen*, avec une singulière avance pour l'époque, plusieurs préoccupations qui sont aujourd'hui celles de l'« écologie profonde », et d'autres thèmes, tournant essentiellement autour de la redécouverte du corps, qui devaient revenir dans le cadre de l'avant-garde artistique asconienne, puis expressionniste, avant de confluer, sous une forme figée et dévoyée, dans le national-socialisme au pouvoir.

La création d'un style de vie alternatif

La caractéristique majeure de la mouvance *völkisch*, ce qui en fit la force et l'attrait, ce qui constitua le trait d'union de ses réseaux disparates, commence donc à émerger clairement: *la création d'un style de vie alternatif qui ne laisse rien en dehors de lui-même*. Le bon et vrai *Völkisch*, en effet, comme l'attestent de nombreux témoignages autrichiens et allemands, *vit dans son monde*. Son type idéal pourrait être décrit comme suit: il s'alimente selon les principes du végétarisme, se soigne par la phytothérapie, se livre en été à des « bains d'air-lumière », fait chaque jour de la gymnastique, renoue avec de vieilles traditions germaniques pour l'architecture de sa maison, décore l'intérieur de celle-ci de bois gravés où l'on aperçoit des runes, des roues solaires, des entrelacs celto-nordiques, pratique avec ses enfants le chant choral et la danse collective sur de vieux airs traditionnels, rencontre ses amis à des clubs de lecture qu'ils ont fondés pour répandre la bonne parole plus ou moins *alldeutsch* (pangermaniste) et, du moins quand il est chez lui, abandonne la redingote au profit de la tunique et les chaussures de ville au bénéfice des sandales.

La mouvance *völkisch*, précisément parce qu'elle est une mouvance, se donne rarement des formes d'organisation rigides. Elle préfère des formes plus fluides et souples: la famille, puis les familles amies qui partagent les mêmes convictions et ont le même style de vie, enfin la petite structure, si typiquement germanique, de l'*Arbeitsgemeinschaft*, de la « communauté de travail », où les liens personnels de sympathie, d'amitié et d'affection entre les membres sont généralement beaucoup plus forts que dans le cadre d'un « parti ». Il est à peine besoin de souligner ce que ces traits ont de commun avec ceux de la nébuleuse New Age et des premiers réseaux écologistes des années soixante et soixante-dix.

Le style de vie alternatif et les formes d'organisation fluides expliquent, avec les racines anciennes du phénomène, son étonnante capacité à perdurer: il y a toujours des *Völkischen* en Allemagne et en Autriche. A ce sujet, le lecteur déjà mentionné de Mohler a raison d'écrire: « L'accent mis unilatéralement sur les bizarreries de nombreux *Völkischen* — qui, certes, existent et sont gênantes — en donne une image déformée. En fait, les *Völkischen* ont accompli une œuvre plus durable que, par exemple, les nationaux-révolutionnaires, qui ont pu paraître captivants après la Première Guerre mondiale et qui semblaient avoir l'avenir pour eux, mais ne l'avaient nullement » (ibid.: 175, n. 14). Il est plus que probable que quelque chose de l'héritage des *Völkischen* — la meilleure part, libérée du racisme, de l'antisémitisme et des lubies « nordicistes » — est passé chez les plus conséquents et radicaux des *Grünen*. Mais comme tout courant qui se constitue spontanément en « contre-société », les *Völkischen* n'ont pas toujours su éviter la dérive sectaire.

Pour en revenir à la période fin XIXe siècle-début XXe siècle, un point particulier doit être souligné: la mouvance *völkisch* est très tôt puissamment implantée en Saxe (Dresde, Leipzig, Halle) et, plus encore, en Thuringe

(Erfurt, Iéna, Weimar, Eisenach, Gotha). M. Fabréguet écrit à ce propos: « Le dynamisme du mouvement *völkisch* fut en fait précoce en Thuringe. Dès 1894 avait été fondée à Gotha, par Friedrich Lange, une Alliance allemande qui compta parmi ses premiers membres Theodor Fritsch, Adolf Bartels ou encore Heinrich Class [trois auteurs *völkisch*] [...] Au lendemain de la Première Guerre mondiale, la Thuringe devait illustrer tout à la fois la multiplicité mais également la complexité des liens entre le mouvement *völkisch* et la NSDAP » (Fabréguet, in Dupeux-Fabréguet, 2000 : 237). Cette implantation locale n'est pas indifférente pour notre sujet, car on verra dans la suite que plusieurs phénomènes étroitement liés à Monte Verità eurent précisément la Thuringe (ou la Saxe) pour cadre. Au début du XXe siècle, la mouvance *völkisch* touche déjà un public important, comme l'atteste la forte diffusion de publications naturistes qu'elle inspire (cf. infra). Plus tard, ledit public ne sera plus important, mais considérable. Ainsi, le roman violemment antisémite d'Artur Dinter, *Die Sünde wider das Blut* (« La souillure contre le sang »), paru en décembre 1917 chez un éditeur très lié à la mouvance *völkisch* et au mouvement de jeunesse, connaît un premier tirage de 50 000 exemplaires. « Le succès immédiat du roman fit de Dinter, dès 1918 [...] un membre à part entière du triangle d'agitateurs de l'idée *völkisch*, aux côtés de Theodor Fritsch et de Dietrich Eckart [futur mentor de Hitler à Munich]. Par la suite, l'ouvrage connut d'innombrables rééditions et, à l'automne 1922, il aurait au total rencontré quelque 1,5 million de lecteurs » (ibid.: 236).

En fonction de ce que j'ai dit sur les caractéristiques de la mouvance *völkisch*, on comprend que les liens entre elle et le milieu de Monte Verità n'avaient rien de surprenant. Parmi ceux qui firent concrètement le lien, il y eut, comme nous l'avons dit, le peintre et théosophe Fidus, dont le maître, Diefenbach, avait fait partie d'une structure parallèle à l'Ordre du Nouveau Temple fondé par Lanz von Liebenfels (Goodrick-Clarke, 1989 : 162). En 1897, Fidus avait illustré deux livres consacrés à une prétendue « religion sexuelle aryenne (*arische Sexual-Religion*) », dus au théosophe Max Ferdinand Sebaldt von Werth (1859-1916) (ibid.: 72).

Parmi les phénomènes assez proprement germaniques, sinon typiquement germaniques, qui précédèrent Monte Verità, il faut encore mentionner les communes ou « communautés libres » relevant du mouvement des colonies. Une première colonie végétarienne, la Vegetarische Ostbaukolonie Eden, est fondée en 1893 à Oranienburg par un certain Erwin Esser. Dès 1896 paraît un livre consacré à ce phénomène naissant: celui de Franz Oppenheimer, *Die Siedlungsgenossenschaften* (« Les colonies-coopératives »), Leipzig. Enfin, même si les cités-jardins ne sont pas une exclusivité germanique, leur apparition en Allemagne à l'époque de la fondation de Monte Verità n'est pas fortuite. Elles sont en effet lancées en 1902. Deux cités-jardins voient le jour dans des villes importantes, Nuremberg et Karlsruhe. Au même moment est fondée celle de Hellerau, près de Dresde, sur laquelle on reviendra car elle recoupe l'histoire de Monte Verità. Parfois lié à l'aile gauche de la sociale-démocratie, le mouvement à l'origine des cités-jardins n'en est pas moins transversal. Ce mouvement compta en effet parmi ses promoteurs Theodor Fritsch (1852-1933), « impliqué dans le mouvement antisémite allemand depuis 1881 » (Tabary, in Dupeux-Fabréguet, 2000 : 178), auteur d'un *Handbuch der Judenfrage* (« Manuel de la question juive », 1887) réédité à d'innombrables reprises, au travers duquel « il fut sans doute le plus influent des *Völkischen* » (Mohler, 1993 : 455), et animateur de la revue *Der Hammer* (« Le Marteau »), qui paraissait à Leipzig. Or, Mohler précise à son sujet: « Ce que l'on sait moins, c'est que Fritsch compte au rang des pionniers de l'idée des cités-jardins en Allemagne » (ibid.), puisqu'il publia deux brochures sur le sujet, parues respectivement en 1896 et 1903. Depuis la dernière édition allemande du livre de Mohler, qui appelait de ses vœux l'apparition d'un « historien qui voudra bien étudier » (ibid.) le cas de Fritsch, ce dernier a fait l'objet d'une étude écrite par un germaniste français (Tabary, livre).

Les antécédents non spécifiquement germaniques de Monte Verità

Monte Verità est donc inséparable d'un terreau très nettement germanique. Mais le « romantisme anticapitaliste » n'est pas, vers la fin du XIXe siècle, une exclusivité allemande ou autrichienne. Il suffit de penser au mouvement fondé en Angleterre par William Morris (1834-1896), écrivain, dessinateur, peintre, décorateur et théoricien social. Nourri de culture médiévale comme son ami le peintre, dessinateur et céramiste Burne-Jones (1833-1898), il a été comme lui marqué par le préraphaélite Dante Gabriel Rossetti (1828-1882), fils d'un poète italien qui enseigna à Londres. En 1859, Morris édifie sa maison (la *Red House*), dont il dessine le décor et l'ameublement. Il se consacre ensuite aux métiers d'art et fonde, avec des préraphaélites, une firme visant à revaloriser l'artisanat, notamment dans le cadre de la décoration. Le mouvement, inspiré d'un « socialisme médiévalisant », aboutira à la fondation en 1888 de l'*Arts and Crafts Exhibition Society*, désireuse de renouer avec l'idéal traditionnel de l'*artifex*, tout à la fois artisan et artiste, et rejetant la fracture, entraînée par l'industrialisation, entre valeur d'usage de l'objet et beauté de l'objet. Militant socialiste actif de 1884 à 1890, Morris exercera une forte influence sur l'Art nouveau et le *Jugendstil*, privilégiant les rythmes linéaires et les formes sinueuses. Ses écrits sur l'art, l'artisanat, l'industrialisation (Morris, 1985), seront aussi, chose moins connue, très attentivement lus et commentés par le penseur et théoricien de l'art « traditionaliste intégral » Ananda Kentish Coomaraswamy (1877-1947), lequel défendra plus tard des thèses assez proches de celles de Guénon (Lipsey, 1977 : 40-54).

Pour les artistes du *Jugendstil*, dont se réclament les Asconiens, « l'ornement [...] se trouve chargé d'un sens profond: il exprime le lien originaire qui unit l'homme et le monde. Il élargit les contours de l'image humaine pour mieux la plonger dans le réseau des lignes naturelles » (Le Rider, 1990 : 88). C'est la Vie même qui circule dans l'ornement: formes sinueuses, rinceaux déclinés sous toutes leurs variantes, entrelacs renvoient à l'harmonie de l'homme et du végétal, contre la laideur figée du naturalisme. « L'ornement maîtrisé par le génie naît "sous la dictée de la vie". Il rend visible l'élan vital. Il n'a rien d'arbitraire » (ibid.: 89). L'alliance de la forme et du rythme est censée exprimer ou dévoiler des harmonies cachées, dans le cadre d'une vision « biocentrique » du monde.





Héritier de Ruskin et de Carlyle, co-fondateur avec Eleanor Marx de la Ligue socialiste anglaise, William Morris (ci-dessus, à gauche, en compagnie de Burne-Jones, vers 1890) fut une figure du « romantisme anticapitaliste »: « Prendre plaisir au simple fait de vivre ; jouir d'exercer ses membres et toutes ses facultés physiques; jouir en quelque sorte avec le soleil, le vent, la pluie; satisfaire dans la joie les appétits physiques de l'animal ordinaire humain sans avoir peur de s'avilir ni conscience de mal faire: je réclame tout cela et davantage encore ! » Ci-contre : bain de soleil à Monte Verità, face au lac Majeur.

Les racines germaniques de Monte Verità n'autorisent pas à faire oublier l'endroit même où les fondateurs de la colonie décidèrent de s'installer et ce qui y avait précédé celle-ci. En effet, « à partir du dernier quart du XIXe siècle, un énorme potentiel d'utopies [...] fut proclamé, mis en pratique et vécu dans la région [...] de la partie nord du lac Majeur. Les modèles proposés — oscillant entre ces deux polarités: engagement social tourné vers la société sans classes, réalisation exemplaire et rajeunissement du Moi — sont tous [...] gouvernés par la conviction que l'on ne peut recréer une communauté que par la retraite suivie d'une harmonie renouvelée avec la nature » (Szeemann, in Szeemann, 1978 : 5).

En raison de la neutralité de la Suisse, la région de Locarno fut d'abord un refuge pour les exilés politiques, anarchistes italiens et russes surtout, de concert avec Zurich, Berne et Genève. Mikhaïl Bakounine (1814-1876) arrive à Locarno en 1869 et y séjourne jusqu'en 1875, travaillant notamment à une traduction russe du *Capital*. Pour sa part, Piotr Kropotkine (1842-1921), alors réfugié à Londres, fera au moins un séjour à Monte Verità dans la deuxième décennie du XXe siècle. Peu avant 1900, cette tradition de présence anarchiste va croiser la bohème de Schwabing, à laquelle ont appartenu, plus ou moins longuement, tous les fondateurs et toutes les figures marquantes de Monte Verità. Le lien était si fort que Green écrit à propos de Schwabing et d'Ascona: « Ces deux localités, bien que géographiquement éloignées l'une de l'autre, faisaient si étroitement partie du même circuit social qu'elles peuvent être désignées conjointement » (Green, 1986 : 26).

L'autre présence locale antérieure à la colonie est celle des théosophes. Elle est indissociable d'une personnalité importante, Alfredo Pioda (1848-1909), homme politique suisse libéral et anticlérical, conseiller national et historien. En 1889, est fondée sous sa direction une société par actions dénommée Fraternitas, qui se fixe comme objectif de créer un « couvent laïque » sur des terres appartenant à Pioda et situées au lieu-dit La Monescia. On trouve parmi les actionnaires de Fraternitas, projet qui ne parviendra pas à prendre corps : Franz Hartmann (1838-1912), membre influent de la Société théosophique depuis 1883, qui a été le conseiller de Helena Blavatsky (1831-1891) à Adyar, ainsi que la comtesse suédoise Constance Wachtmeister, amie intime de Blavatsky. Quant à Annie Besant (1847-1933), elle serait venue plus tard avec Krishnamurti (l'« Instructeur du monde » qu'un oracle lui avait annoncé, mais qui devait prendre ensuite ses distances par rapport au théosophisme et prêcher une voie exaltant la spontanéité et libérée de toute structure religieuse) à Monte Verità (Schönenberger, in Szeemann, 1978 : 68). Il est établi en tout cas qu'Annie Besant prononça plusieurs conférences à Milan en 1902.

L'un de ceux qui rachetèrent Monte Verità après 1920 a ainsi résumé le caractère vraiment hors normes de la région de Locarno avant la fondation de la colonie: « Partout, il y avait des gens qui vivaient à l'écart: artistes, philosophes, théosophes, végétariens et réfugiés politiques. Non dans de grands regroupements, mais au contraire de façon très isolée et dispersée, suffisante néanmoins pour répandre sur toute la région un souffle particulier et ouvert à toute nouveauté » (Robert Landmann, cité par Frecot, in Szeemann, 1978 : 56).

Sur l'atmosphère intellectuelle de ces milieux au tournant du siècle, on dispose d'un important témoignage littéraire, celui de Hermann Hesse (1877-1962), Prix Nobel en 1946, qui finit sa vie dans son ermitage tessinois de Montagnola, à une heure de marche de Locarno, où il s'était très tôt retiré. Alors en proie à une forme sévère d'alcoolisme, Hesse vient à Monte Verità en 1906 pour une cure de désintoxication. Il s'y lie d'amitié avec l'un des fondateurs, Gusto Gräser, qui le fascine littéralement et qui lui inspirera plusieurs personnages de ses romans. Entre 1906 et 1908, Hesse écrit une longue et belle nouvelle, *Der Weltverbesserer*, qui se déroule entre Schwabing et le Tyrol (détail révélateur, elle a été publiée en Italie sous le titre *Monte Verità*, SugarCo, Milano 1988). Le narrateur précise que l'action se passe « vers 1900 ». Docteur en histoire de l'art, le jeune héros partage le malaise de la classe bourgeoise cultivée: « Cet intellectuel trop influençable se sentait environné de mensonge et de bluff; il voyait les villes noircies par les fumées de charbon, corrompues par l'argent, les campagnes dépeuplées, la paysannerie aux abois, enfin les forces vitales authentiques attaquées à la racine » (Hesse, 1997 : 216).

Déçu par le milieu de la « jeune peinture » munichoise, il part dans le Tyrol et y achète une petite maison de vigneron délabrée. Pendant un an, il fait l'expérience difficile d'une solitude rompue par les visites de plusieurs excentriques. Revenu à Munich, il assiste à un congrès bariolé où toutes sortes de réformateurs se donnent libre cours: « Un élégant Viennois [...] parla des nouveaux mouvements religieux qui se dessinaient à cette époque et de leur relation avec la paix mondiale. Un théosophe anglais grisonnant lui succéda, qui recommandait sa croyance comme synthèse universelle de toutes les vérités isolées mises en lumière par chacune des grandes religions. Il fut relayé par un théoricien raciste qui le remercia ironiquement pour sa leçon, mais stigmatisa l'idée d'une religion supranationale et universelle qu'il dénonçait comme une dangereuse utopie » (ibid.: 242-243).

La fondation et les débuts de Monte Verità (1900-1910): contradictions et réseaux

Cette dernière citation de Hesse nous confirme combien la bohème de Schwabing constituait, au tournant du siècle, un véritable creuset où les courants et sensibilités les plus différents cohabitaient, se combattaient, s'influençaient, d'une façon tellement mêlée qu'il est parfaitement vain de vouloir les distinguer clairement comme autant de compartiments étanches. L'exceptionnelle variété de cette floraison de créativité, de cette *insurrection de la vie* contre le philistinisme ambiant, avant tout, est bien illustrée par un historien allemand: « On a ainsi vu apparaître, successivement ou en même temps, divers courants et mouvements prônant la révolution culturelle ou le pessimisme culturel, la réforme de l'existence, des mouvements religieux et pacifistes, socialistes ou nationalistes, le mouvement pour la vie en colonie et le *Werkbund*, le *Wandervogel*, la pédagogie réformée et l'émancipation féminine, la « réaction progressiste » et le communisme romantique et utopique, le *Jugendstil* et l'expressionnisme: tous ces courants se côtoyaient alors. [...] Aussi divers qu'aient pu être ces courants et ces mouvements, ils avaient tous un point commun: l'« expérience de la communauté ». La jeune génération, en particulier les réformistes de l'existence et les gens de lettres, les intellectuels et les artistes, étaient en quête d'une unité entre l'art et la vie » (Reichel, 1997 : 51).

« Expérience de la communauté », « union de l'art et de la vie », voici en effet deux passerelles essentielles permettant aux différents rebelles de communiquer. Les autres points de contact, que l'on retrouve également à Monte Verità, s'appellent: excentricité antibourgeoise, redécouverte du corps, recherche d'une nouvelle harmonie avec la nature, hostilité à la culture purement livresque (académique), réhabilitation du féminin, de l'instinct et de l'intuition. Tels sont les grands traits de cette « fuite de la raison », qui va devenir aussi, pour certains, éloignement du christianisme, puis « fuite du christianisme ».

La colonie est fondée en 1900 par sept personnes qui se sont préalablement réunies à Schwabing: Henri Oedenkoven et Ida Hofmann, déjà rencontrés; Gustav Arthur (dit Gusto) Gräser et son frère aîné Karl; Jenny Hofmann, sœur d'Ida, musicienne et chanteuse ; Ferdinand Brune, un théosophe originaire de Graz (Styrie); enfin Lotte Hattemer, fille d'un haut fonctionnaire berlinois.

La composition même du groupe initial reflète déjà une relative hétérogénéité, qui ne fera que croître lorsque d'autres influences viendront s'ajouter à celles des origines. Ces rebelles partagent plus de refus que de valeurs positives. Les seuls à avoir des idées assez claires dès le départ sont aussi les seuls à posséder un certain sens pratique: il s'agit d'Oedenkoven et de sa compagne. Immédiatement soucieux de la viabilité matérielle du projet, ils désirent associer au sanatorium un atelier de production d'objets artisanaux et une école « alternative ». Représentants assez typiques du mouvement de réforme de la vie, passionnés de Wagner et pèlerins de Bayreuth, ils ne tardent pas à se heurter à une autre sensibilité présente à Monte Verità, la sensibilité anarchiste ou libertaire. Au début, celle-ci est représentée par les frères Gräser, surtout par Gusto, personnalité exceptionnelle qui, on va le voir, réunit en lui et dépasse à la fois les différentes sensibilités. Gräser conçoit la colonie comme un espace d'où l'argent et la propriété privée doivent être bannis d'emblée. Il semble s'être accordé avec Oedenkoven et Ida Hofmann sur la base du végétarisme avant tout, dont tous trois sont des partisans convaincus. Quant à Lotte Hattemer, elle représente bien par avance les excentriques de Monte Verità. Personnalité volontiers théâtrale, elle professe un catholicisme mystique très particulier et s'entoure les cheveux, longtemps avant les *flower children* californiens, d'une couronne de fleurs. A Ascona, elle s'installe dans une maison en ruine, devant laquelle elle allume chaque soir un feu pour « purifier symboliquement le monde » (Green, 1986 : 122, 127). Elle se suicidera en 1906. Les trois autres fondateurs (Jenny Hofmann, Karl Gräser et Ferdinand Brune) disparaîtront plus ou moins vite du devant de la scène.

Gusto Gräser est un *Volksdeutsch*, un « Allemand (ethnique) de l'étranger ». Il naît en 1879, sous le signe du Verseau, à Kronstadt en Transylvanie roumaine (la ville s'appelle aujourd'hui Brasov). Fils d'un juge, Gräser se montre très tôt rebelle à toute contrainte imposée de l'extérieur, mais capable de se donner et de suivre une discipline de vie rigoureuse. Il se rattache au mouvement de réforme de la vie par sa brève formation — « il étudie la lithographie à Vienne, puis devient en 1898 l'élève du peintre Karl W. Diefenbach » (ibid.: 54), donc du maître de Fidus — et par son végétarisme strict, mais aussi à la sensibilité libertaire par son pacifisme intégral, qui lui vaudra d'être emprisonné à plusieurs reprises (rentré à Kronstadt après les tout premiers débuts de la colonie, il est jeté en prison fin 1901 pendant cinq mois pour avoir refusé de faire son service militaire; en juillet 1915, il sera arrêté par les autorités de Stuttgart, puis placé dans un asile pendant six mois, pour avoir refusé de porter l'uniforme et de saluer le drapeau), et son rejet absolu de toute insertion sociale.

Dans les premières années de la colonie, Gräser s'impose comme la principale figure de la tendance radicale, celle des *Naturmenschen*, des « hommes naturels ». A Kronstadt, il portait déjà une tunique et des peaux de bête, sans doute sous l'effet d'une teutomanie de jeunesse bien excusable. A Monte Verità, il s'installe dans une grotte et vit comme un ermite, du moins dans les premiers temps. Mais Gräser est bien plus qu'un simple excentrique. Toute son existence, dont on survolera plus loin les autres étapes, se caractérise en fait par une cohérence





Ci-contre : le poète nomade Arthur « Gusto » Gräser (1879-1958) fut une des figures les plus marquantes de la communauté de Monte Verità. Il avait participé à la réunion fondatrice de 1900, au cours de laquelle un groupe de jeunes gens avait décidé de fuir le monde des villes pour fonder une communauté de leur choix. Tout au long de son existence mouvementée (il fut emprisonné à plusieurs reprises), Gräser incarna un mode de vie en rupture avec la « civilisation » moderne. Ci-dessus : scène de la vie naturiste.

inflexible. Gräser donne l'impression d'un être ayant su très tôt ce qu'il voulait et ayant compris que sa « fonction prophétique » allait l'exposer à une grande solitude. Le « prophète aux pieds nus » — comme a dit Ulrich Linse en parlant de lui et de quelques autres (Linse, 1983) — avait en tout cas fière allure: toujours vêtu d'une tunique et chaussé de sandales fabriquées par ses soins, avec sa haute taille, ses longs cheveux blonds réunis sur le front par un bandeau et ses yeux clairs, « il essaya de faire renaître à Ascona une race d'hommes libres comme les anciens Germains » (Green, 1986 : 52).

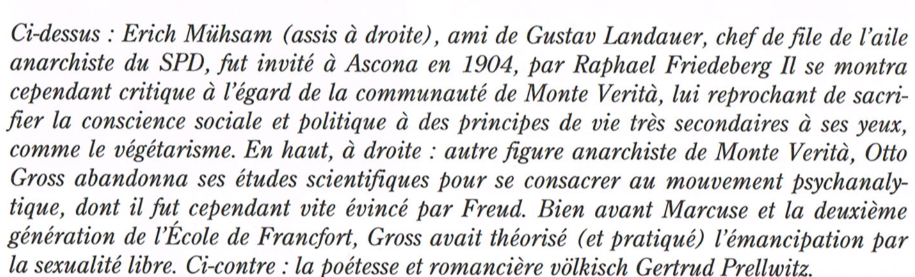
Passionné d'étymologies savantes et de jeux de mots humoristiques, il expliquait que son nom était le pluriel de *Gras* (« herbe ») et offrait, en guise de carte de visite, des brins d'herbe. Pendant l'aventure de Monte Verità, qu'il vécut de 1900 à 1919, mais avec parfois des séjours assez longs à Munich ou ailleurs, puis sous Weimar, Gräser fut une sorte de prédicateur itinérant. Il parlait pour le sens de l'humain mais contre le christianisme, pour l'humanisation (*Menschbildung*) mais contre la civilisation, pour l'amour du pays natal (*Heimatliebe*) et de la langue allemande mais contre le patriotisme (ibid.: 146), pour la réduction maximale des faux besoins et l'extension maximale de la liberté, qu'il n'identifiait pas à la licence, pour une humanité si respectueuse de la nature qu'elle n'eût rien défiguré (Gräser avait l'habitude de donner des noms d'arbres aux enfants, les siens et ceux de ses compagnons). C'est à bon droit que Green voit en lui un « précurseur caché » des Verts allemands, parmi lesquels on compte de nombreux anthroposophes (ibid.: 81). S'il semble que Gräser n'ait guère apprécié l'œuvre de Rudolf Steiner (1861-1925) — lequel, « n'en déplaise à de nombreuses rumeurs [...] ne séjourna jamais à Monte Verità », mais prononça seulement une conférence à Locarno en 1911 (Schönenberger, in Szeemann, 1978 : 73) —, il n'en défendait pas moins en effet des idées assez proches des sciences dans plusieurs domaines. Mais Gräser n'aimait pas les systèmes: il a surtout laissé des poèmes, ainsi qu'une adaptation du *Tao Te King*. « Ses grands *amis*, évidemment, étaient Lao-tseu, Thoreau et Nietzsche » (Green, 1986 : 73).

Dans sa brochure de 1906, répondant aux critiques de certains colons, Ida Hofmann redéfinissait ainsi le projet de la colonie: « Monte Verità n'est pas un sanatorium naturiste dans l'acception courante du terme, mais une école de vie supérieure, un lieu où développer et réunir des connaissances élargies, un lieu de plus grande conscience » (cité par Antje von Grävenitz, in Szeemann, 1978 : 86). Mais elle écrivait aussi: « L'idée de Henri









Ci-dessus : Erich Mühsam (assis à droite), ami de Gustav Landauer, chef de file de l'aile anarchiste du SPD, fut invité à Ascona en 1904, par Raphael Friedeberg Il se montra cependant critique à l'égard de la communauté de Monte Verità, lui reprochant de sacrifier la conscience sociale et politique à des principes de vie très secondaires à ses yeux, comme le végétarisme. En haut, à droite : autre figure anarchiste de Monte Verità, Otto Gross abandonna ses études scientifiques pour se consacrer au mouvement psychanalytique, dont il fut cependant vite évincé par Freud. Bien avant Marcuse et la deuxième génération de l'École de Francfort, Gross avait théorisé (et pratiqué) l'émancipation par la sexualité libre. Ci-contre : la poétesse et romancière völkisch Gertrud Prellwitz.

Oedenkoven est de s'opposer au capitalisme et à tous ses maux en recourant au moyen même du capitalisme, l'argent, comme à l'instrument de pouvoir le plus sûr, mais temporaire. La tâche de le vaincre complètement, grâce aussi à un niveau de moralité plus élevé, est confiée aux générations futures » (cité par Kneubühler, in Szeemann, 1978 : 142). C'était précisément nommer ce que n'avait pas pu accepter le courant anarchiste, notamment l'un de ses deux grands représentants à Monte Verità, Erich Mühsam (1878-1934). Ecrivain et poète né à Lübeck dans une famille juive, Mühsam arrive à Ascona en 1904, déçu par l'échec de la commune Nouvelle Société, fondée à Schlachtensee, près de Berlin, par les frères Julius et Heinrich Hart. Deux fortes personnalités ont été impliquées dans cette tentative: le futur philosophe Martin Buber (1878-1965), qui viendra à Ascona en 1925 et qui mettra plus tard à profit, dans le cadre d'un kibboutz en Israël, son expérience acquise au sein du mouvement allemand des colonies; et Gustav Landauer (1870-1919), leader de l'aile gauche, anarchisante, du SPD. Landauer est un socialiste ascétique, tolstoïen et non-violent, resté très « homme de lettres » à la façon du XIXe siècle. Hostile à l'amour libre, à la révolution sexuelle et à la psychanalyse, il n'en est pas moins très lié à Mühsam. Au sein de ce milieu juif libertaire, on défend volontiers une interprétation messianique des Lumières et de la Révolution française.

Mühaam et Gross, figures anarchistes

Un an après son installation à Monte Verità, Mühsam s'en prend au projet des « réformateurs » Oedenkoven et Hofmann: « Le dilettantisme de pareils débuts, écrit-il, est évident. Inévitable est le fiasco des colonies communistes qui ne s'appuient pas sur un engagement social et révolutionnaire clair, surtout quand le facteur de cohésion du groupe est aussi dérisoire que le principe du végétarisme » (ibid.). Pour les besoins de sa cause, Mühsam surestime ici le poids du végétarisme à Monte Verità, mais il n'était pas le seul à y être hostile au sein de la colonie. D'autres anciens de Schwabing — milieu où certains n'étaient guère portés sur l'ascèse et l'auto-restriction — n'appréciaient pas du tout cet aspect, puritain à leurs yeux. On raconte que Mühsam, excédé après quinze jours d'un régime à base de pommes, prunes et bananes, descendit au bourg le plus proche, entra dans une auberge et y commanda un steak et une bouteille de vin. Sa critique mérite en tout cas d'être citée: « Le végétarisme fut élevé au rang de norme idéale pour l'affranchissement de l'humanité; quand les partisans de cette doctrine vraiment inconsistante comprirent le caractère irréalisable de leurs rêves sociaux, ils se replièrent sur une micro-solution fondée sur l'impossible fusion d'un principe éthique avec une entreprise capitaliste-spéculative. Comme toujours en pareils cas, ce fut l'éthique qui perdit la partie... » (ibid.). Mühsam retournera à Munich en 1909 pour y fonder le Gruppe Anarchist, puis animera de 1911 à 1914 la revue *Kain*, défendant une conception « révolutionnaire » de la bohème: « Délinquants, vagabonds, prostituées et artistes: telle est la bohème, qui nous montre la voie d'une nouvelle culture » (Linse, in Szeemann, 1978 : 34).

L'autre figure importante de la tendance anarchiste à Monte Verità fut le psychanalyste Otto Gross (1877-1920), partisan d'une révolution sexuelle radicale et dont le tempérament éruptif et tourmenté ainsi que les idées font penser à Wilhelm Reich. Né à Graz, il a pour père l'un des fondateurs de la criminologie, un homme dont les travaux sont mentionnés par Richard von Krafft-Ebing dans son célèbre ouvrage *Psychopathia sexualis* (1886). Selon Ernest Jones, Gross aurait rencontré Freud pour la première fois en 1904. C'est dans la revue de son père Hanns (1847-1915) qu'Otto publie ses premiers articles scientifiques. Mais si le père, grand défenseur de l'ordre établi, se passionne pour les signes secrets dont se servent les délinquants afin d'échapper aux autorités, le fils, lui, se fait de tous les « marginaux » la même conception que Mühsam. Très vite miné par l'abus de drogues (morphine, opium et cocaïne), Otto Gross entre au printemps 1908 au Burghölzli de Zurich pour une cure. Il y est soigné par Carl Gustav Jung, qui mène l'analyse à un train d'enfer. Mais Gross, admis le 11 mai, s'évade en escaladant le mur du parc le 17 juin. Jung diagnostique à son sujet un cas de *dementia praecox*. Dès lors, la vie de Gross « bascule définitivement du côté de la révolte et de la marginalité. "Dementia praecox": Gross n'arrivera plus à se débarrasser de ce diagnostic et sera désormais considéré comme un malade, voire comme un fou menaçant l'ordre public » (Le Rider, 1990 : 157).

Gross publie en 1909 à Vienne un petit ouvrage intitulé *Les infériorités psychopathologiques* dans lequel il prend la défense des « dégénérés » contre les thèses de son père, qui, dans un article de 1905, avait proposé de les déporter aux colonies (ibid.: 159). Il s'installe ensuite à Berlin, en 1913, et publie en avril de cette année-là son manifeste *Comment surmonter la crise culturelle*. Il y prophétise que la révolution à venir sera la révolution du matriarcat. « Ce manifeste [...] apparaît comme prémonitoire: il annonce le programme de la gauche freudienne dans les années 20: chez Erich Fromm, Wilhelm Reich et Otto Fenichel, plus tard chez Herbert Marcuse » (ibid.: 162-163). Le conflit de Gross avec son père s'aggrave. Le 9 novembre 1913, Otto, qui défraie la chronique par sa vie privée déréglée et qui est repéré comme agitateur, est arrêté à Berlin *à la demande de son père*, conduit à la frontière autrichienne et interné à l'asile psychiatrique de Tulln (Hurwitz, in Szeemann, 1978 : 110). Toute une partie de l'avant-garde de l'époque se mobilise en sa faveur, dont Blaise Cendrars, qui le qualifie d'« éminent psychologue ». Peu avant, Gross était entré en contact avec Max Weber (1864-1920), qui séjournera à Monte Verità en 1913 et 1914, et son frère Alfred (1868-1958). L'œuvre et la personne de Gross, par ailleurs, marqueront dura-

blement l'écrivain David Herbert Lawrence (1885-1930), passé par Monte Verità en 1913 (ibid.: 114). Néanmoins, une expertise déclare Gross fou et irresponsable, et conseille son placement sous tutelle. Le 9 janvier 1914, le tribunal de Graz confirme cet avis et désigne le père comme tuteur. Otto Gross est libéré après la mort de son père. Il meurt à Berlin-Pankow en 1920, sans être jamais revenu à Ascona.

Vers 1910, la colonie compte environ 200 résidents permanents. Mais son influence déborde très largement ce cercle restreint. Monte Verità est en fait le centre d'une série de réseaux existant à sa périphérie; son importance tient autant aux personnalités intellectuelles et artistiques qui n'y viennent que pour un séjour plus ou moins bref, qu'aux pionniers eux-mêmes. On vient de parler de Gross, qui défendait l'idée d'un matriarcat primitif, que l'« ordre des mâles » aurait ensuite écrasé. Cette conception renvoie évidemment au principal ouvrage de Johann Jakob Bachofen (1815-1887). Or, négligé par beaucoup pendant quarante ans [2], *Le droit maternel* (1861) est justement redécouvert et commenté par un cénacle munichois, le Cercle des Cosmiques (« *die Kosmische Runde* ») d'Alfred Schuler, qui compte dans ses rangs l'un des auteurs préférés des *Monte Veritaner*, Ludwig Klages (1872-1956), que Gross avait d'ailleurs rencontré à Schwabing (Le Rider, 1990 : 169). S'y retrouvent aussi des disciples du poète Stefan George (né en 1868, mort en 1933, à Minusio, près de Locarno) et, plus épisodiquement, le poète lui-même et Rainer Maria Rilke. Les discussions tournent autour de l'anthropologie, de la mythologie, des cultures dites primitives, de la supériorité de l'instinct et de l'intuition sur la raison et la logique, de la primauté de l'être féminin et de la vie inconsciente. Klages est un représentant typique de l'irrationalisme germanique. Ses ouvrages sur le corps, le mouvement et le rythme — principe vital auquel il oppose la cadence, principe morbide de la civilisation industrielle — auront une grande influence sur les milieux de la danse moderne et de la gymnastique rythmique. Mais en France il est « surtout connu pour ses travaux de caractérologie et de graphologie » (de Benoist, in Mohler, 1993 : 779).

Digression : Ludwig Klages et le procès de l'« Esprit »

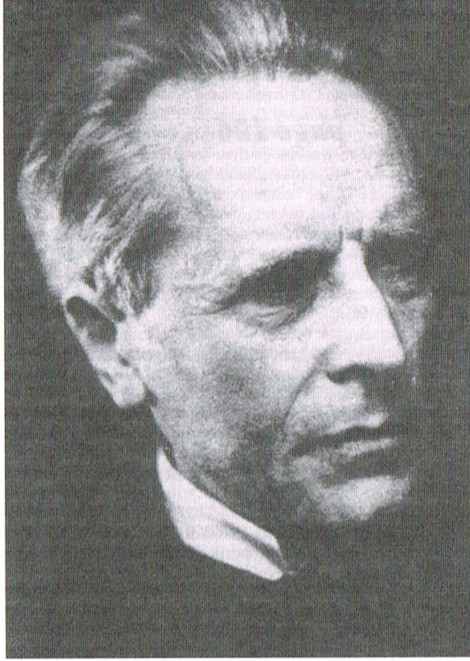
Parmi les très rares auteurs français qui se sont intéressés à l'œuvre philosophique de Ludwig Klages, penseur antichrétien, figure Gustave Thibon, dont le catholicisme traditionnel a toujours évité tout dolorisme et témoigne d'une véritable piété pour la terre et ses nourritures. Thibon fit la connaissance de Klages par le truchement de Jacques Maritain, qui avait rencontré le plus proche disciple du philosophe, le psychothérapeute Hanz Prinzhorn (1886-1933), lors d'un colloque international. L'essai de Thibon sur Klages, premier livre de l'auteur français, parut d'ailleurs dans une collection dirigée par Maritain et Charles Journet. Il est dédié à la mémoire de Prinzhorn, emporté par le typhus quelques mois après la prise du pouvoir par les nazis.

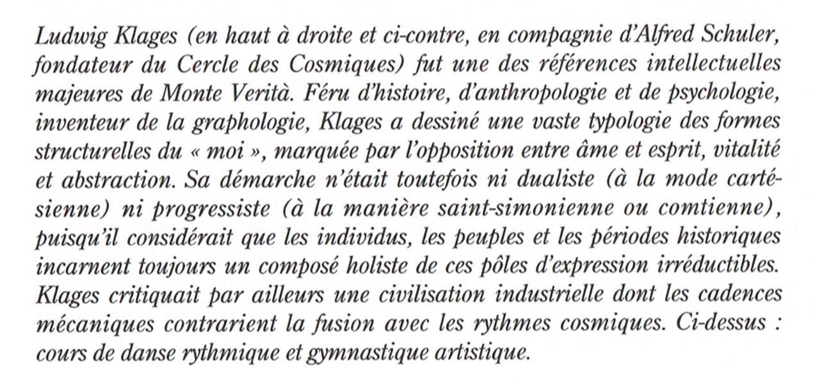
L'ouvrage est composé de trois grandes parties — « Caractérologie klagésienne et psychologie thomiste », « La métaphysique de Klages ou le procès de l'Esprit », « Hanz Prinzhorn et les applications pratiques de la caractérologie » —, suivies de trois appendices. Après avoir exposé la caractérologie de Klages, Thibon commente cet axiome du philosophe: « Le caractère appartient à l'essence du psychisme ». Pour Klages, le caractère « ne gît ni dans la couche des acquisitions intellectuelles et des décisions volontaires, ni dans celle des instincts, mais bien plutôt dans le *rapport*, particulier à chaque individu, qui lie, au-dessous de la zone consciente, la vitalité à l'esprit, et imprime aux facultés certaines directions qui les inclinent à agir et à pâtir suivant un mode déterminé » (Thibon, 1933 : 38-39). Klages insiste beaucoup « sur les modifications que peut subir le caractère individuel, soit du fait de l'évolution biologique, soit du fait de la volonté. Mais [pour lui] ce qui ne varie pas, c'est la *capacité de variation* que chacun de nous porte en soi » (ibid.: 39). Aux yeux de Thibon, l'« un des mérites les plus saillants de la caractérologie, c'est d'avoir étudié — et d'une façon souveraine — les infiltrations de l'activité volontaire et personnelle dans la zone de la vie sensitive », d'avoir compris que « les dispositions de la volonté affectent, jusque dans ses strates les plus obscures, notre psychisme inférieur » (ibid.: 67). Klages défend l'indétermination première de l'instinct chez l'homme: « Dans nos états passionnels les plus inhibiteurs de la volonté consciente — paraphrase Thibon —, l'instinct ne se manifeste jamais dans le costume d'Aphrodite émergeant de l'onde, mais traîne toujours les oripeaux plus ou moins actuels de quelque tendance volontaire. Pourquoi? Parce que l'instinct n'existe pas en nous au même degré d'actualité et de perfection que chez l'animal, parce qu'il est comme la matière et l'instrument qu'informe et dirige la volonté » (ibid.: 68).

Thibon résume comme suit le cœur même de la pensée de Klages, l'opposition irréductible de l'Esprit, d'une part, de la vie et de l'âme, d'autre part: «... L'homme est un tout *per accidens*, un produit hybride, le point de rencontre de deux éléments radicalement antagonistes entre lesquels aucune similitude, même analogique, ne saurait être conçue: l'Esprit et la Vie. La vie est abandon, passivité, rythme cosmique où tous les êtres fusionnent et communient; l'esprit, activité, extériorité et négation pures, intelligence qui glace et décompose, vouloir qui sépare et détruit » (ibid.: 63-64). L'Esprit est pour Klages une « faculté d'abstraction desséchante, monstrueuse, parasitaire », une volonté de puissance « vampire de la vie » (Barthelet, 1988 : 129-130). Dans une série d'entretiens avec Philippe Barthelet, Thibon est revenu, un demi-siècle plus tard, sur l'œuvre de Klages, elle aussi habitée par le souci du « désenchantement du monde »: « Klages voit une dégradation progressive du *Wunder* [«merveille, émerveillement »] au *Werk* — l'œuvre — d'abord, puis du *Werk* au *Tat* — l'action: *Was nicht Wunder sein könnte, wird Werk; was nicht Werk sein könnte, wird Tat* ("Ce qui n'a pas pu être miracle devient œuvre; ce qui n'a pas pu être œuvre devient action"). Echelle descendante des valeurs: au sommet, le contemplatif immergé dans la beauté originelle; au-dessous l'artiste, dont l'effort créateur donne forme au visible d'après l'invisible entrevu; au-dessous encore, au plus bas degré, l'"homme d'action" qui manœuvre des apparences sans transparence » (ibid.: 131).

2. Mais non par Engels, qui reconnaît dans *Les origines de la famille, de la propriété et de l'Etat* (1884) tout ce qu'il doit à Bachofen, ni par le dirigeant social-démocrate August Bebel (1840-1913), qui avait publié en 1879 *La femme et le socialisme*, et qui prononça une conférence à Ascona en 1905.









Ludwig Klages (en haut à droite et ci-contre, en compagnie d'Alfred Schuler, fondateur du Cercle des Cosmiques) fut une des références intellectuelles majeures de Monte Verità. Féru d'histoire, d'anthropologie et de psychologie, inventeur de la graphologie, Klages a dessiné une vaste typologie des formes structurelles du « moi », marquée par l'opposition entre âme et esprit, vitalité et abstraction. Sa démarche n'était toutefois ni dualiste (à la mode cartésienne) ni progressiste (à la manière saint-simonienne ou comtienne), puisqu'il considérait que les individus, les peuples et les périodes historiques incarnent toujours un composé holiste de ces pôles d'expression irréductibles. Klages critiquait par ailleurs une civilisation industrielle dont les cadences mécaniques contrarient la fusion avec les rythmes cosmiques. Ci-dessus : cours de danse rythmique et gymnastique artistique.

Ce procès englobe le christianisme. Selon Thibon, « depuis Daumer [...] et Nietzsche [...], aucun penseur n'avait traité le christianisme avec une hostilité aussi passionnée. Les invectives de Klages s'élèvent souvent jusqu'au lyrisme. Le christianisme est l'arme la plus puissante et la plus empoisonnée de l'Esprit; au cours de sa longue et terrifiante histoire, il a immolé au Moloch acosmique les plus saintes énergies de la vie: tous les maux dont l'humanité souffre depuis vingt siècles et dont elle va mourir bientôt sont son œuvre directe et spécifique. Haine de la vie, ressentiment de l'impuissance envieuse, sexualité "désanimée", volonté de puissance dévorante et destructrice, tels sont les stigmates indélébiles du caractère paulinien, prototype du caractère chrétien » (Thibon, 1933 : 236-237). Cela n'interdit aucunement à Thibon d'admettre toute l'importance du philosophe allemand: « L'avenir reconnaîtra certainement que Klages, dans son monumental ouvrage *L'Esprit comme adversaire de l'Ame*, a donné à l'irrationalisme sa forme la plus achevée, la plus synthétique, la plus *rationnelle* en un mot » (ibid.: 9). A l'époque (l'avant-propos de l'ouvrage est daté de décembre 1932), Thibon voit en Klages « un observateur vraiment génial, le plus étonnant visionnaire des profondeurs concrètes de l'âme qui ait paru depuis Nietzsche » (ibid.: 17). Il confie encore à Philippe Barthelet que l'œuvre de Klages est pour lui remplie « d'innombrables aperçus prodigieux sur l'âme, les images originelles, le rêve, la psychologie profonde et les mobiles opposés aux instincts » (Barthelet, 1988 : 129-130).

Par comparaison avec les jugements de Thibon, il est intéressant de savoir que pour un autre « païen » comme Julius Evola, mais dont l'œuvre est orientée par le tropisme de la « virilité spirituelle », la *Lebensphilosophie* de Klages se situe « dans la plus étroite relation de parenté et d'affinité avec les vues de penseurs typiquement juifs comme Bergson, Freud, Adler, Simmel, Scheler et ainsi de suite » (article de 1940, cité par Lami, 1999 : 113), le penseur allemand étant de toute façon un « dilettante » (article de 1941, in Evola, 1988 : 344), bien que ses œuvres complètes se présentent aujourd'hui « sous la forme de huit volumes épais comme des dictionnaires » (Mohler, 1993 : 676) !

Les principaux ouvrages de Klages sont: *Problèmes de graphologie*, 1910; *Principes de la caractérologie*, 1910; *L'Homme et la Terre* (*Mensch und Erde*, Diederichs, Jena 1920 [recueil d'articles]); *De l'Eros cosmogonique* (*Vom kosmogonischen Eros*, Diederichs, Jena 1921); *Les acquisitions psychologiques de Nietzsche*, 1926; *L'Esprit comme adversaire de l'âme* (*Der Geist als Widersacher der Seele*, Barth, Leipzig 1929-32, 4 vol.).

En ce qui concerne l'attitude de Klages face au national-socialisme, Thibon rappelle ceci: « On l'avait nommé au début du nazisme professeur à l'université de Berlin. A son arrivée, les étudiants l'ont porté sur leurs mains depuis la gare jusqu'à l'université [...] Le très officiel *Völkischer Beobachter* a titré sur "l'accueil du roi non couronné de l'Allemagne"... Klages a fait un semestre de cours à Berlin. Après quoi, ayant compris, il est rentré chez lui, en Suisse, à Kilchberg près de Zurich » (Barthelet, 1988 : 135). Propos que confirme Laure Guilbert (Guilbert, 2000 : 191, n. 9), en ajoutant que Klages désavoua en particulier les choix de son disciple Rudolf Bode (cf. infra).

Parmi les milieux liés à Monte Verità, il y a encore celui formé par les élèves du Suisse Emile Jaques-Dalcroze (1865-1950), compositeur et pédagogue, inventeur de la gymnastique rythmique, qu'il présente pour la première fois en 1906. Il s'agit d'une méthode d'éducation musicale, musculaire et respiratoire, dont l'objet est l'harmonisation des mouvements du corps. Jaques-Dalcroze fait une cure de trois mois à Monte Verità en 1909, mais n'y organise aucun spectacle. En 1911, il ouvre à Hellerau, dans le cadre de la cité-jardin, son Institut de formation rythmique, dont la façade est ornée du symbole chinois du yin-yang. C'est là que la jeune Mary Wigman (1886-1973) fait ses premières armes.

Au début du XXe siècle, le succès du naturisme ne se dément pas. C'est au contraire la grande époque de la FKK, la *Freikörperkultur* ou « culture des corps nus », qui « recrute bon nombre de ses adhérents dans la mouvance *völkisch* » (Imhoff, in Dupeux-Fabréguet, 2000 : 227). Elle est alimentée notamment par la revue mensuelle *Die Sonne* (« Le Soleil ») et par une ligue qu'a fondée en 1908 Richard Ungewitter (1868-1958), « véritable champion du nudisme parmi les *Völkischen* » (Mohler, 1993 : 468). En 1906, celui-ci publie un ouvrage sur la nudité considérée des points de vue historique, hygiénique, moral et artistique, qui connaîtra un tirage compris entre 43 000 et 48 000 exemplaires (ibid.) ! Dans la même optique, *Die Sonne* soutient que la régénération de l'homme germanique passe par la culture physique, le nudisme et la phytothérapie. « Les penseurs et futurs animateurs de la Ligue de combat pour la culture allemande [3], Walther Darré, Hans F.K. Günther et Paul Schultze-Naumburg, y publient dès le milieu des années 1920 » (Guilbert, 2000 : 77, n. 10).

Eugen Diederichs et la deuxième période de Monte Verità (1910-1920)

Cette période est caractérisée par le renforcement des liens de Monte Verità avec le mouvement de jeunesse, par la naissance de la danse d'expression et par l'influence grandissante, dans le milieu asconien, et à sa périphérie d'un homme qui fait véritablement le lien entre les différents courants et sensibilités, l'éditeur Eugen Diederichs (1867-1930).

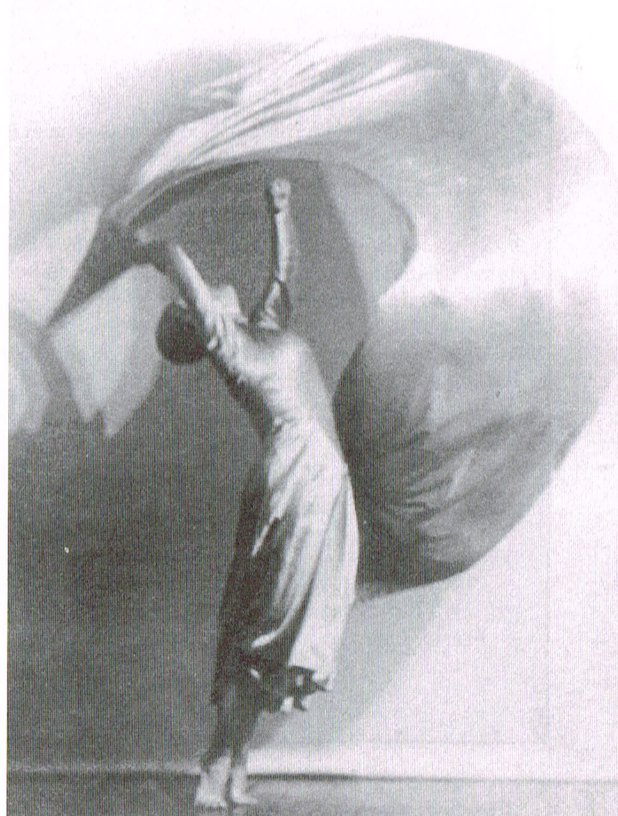
Le mouvement Wandervogel (Oiseau migrateur), qui va recruter surtout dans la classe moyenne des grandes villes, est lancé par des lycéens berlinois vers 1895. Un certain « spontanéisme » restera longtemps sa marque distinctive: pas de groupes vraiment structurés, mais plutôt des bandes qui se forment et se défont, pas ou peu de maîtres à penser ni d'idées très précises, mais d'abord le goût des longues excursions sans but préétabli (c'est le plaisir de la *Wanderung*, de l'« errance »), des chants à la lumière des feux de camp et à l'écart des adultes (Laqueur, 1962; accessoirement Cospito, 1984). Voir dans ce mouvement, comme certains, un « protofascisme » relève du raccourci approximatif; dire que les « Oiseaux migrateurs » exaltaient « une Allemagne pétrifiée dans un Moyen Age idéalisé » (Colomer, 1996) revient à prendre la partie pour le tout: ceci ne fut vrai que du courant lié aux corporations estudiantines conservatrices et pangermanistes, les *Burschenschaften*, où l'on pratiquait le duel au sabre pouvant aller jusqu'à la blessure effective [4].

C'est précisément pour réagir à leur influence et rendre au mouvement de jeunesse son autonomie primitive qu'est fondée le 10 octobre 1913 sur le mont Hohe Meissner, près de Kassel, la Freideutsche Jugend (Jeunesse libre-allemande). Un an plus tôt, Gusto Gräser a été invité à Leipzig par un groupe de Wandervögel et plusieurs de ses poèmes ont paru dans une revue du mouvement. Lors de la réunion refondatrice de 1913, Gräser prend la parole devant 3000 jeunes; c'est aussi le cas d'Alfred Weber. Pour sa part, Klages écrira pour l'ouvrage collectif commémorant la réunion, ouvrage qui sera édité par Diederichs, « l'un de ses plus brillants essais sur ce que nous appelons maintenant l'écologie » (Green, 1986 : 140-141). On ne saurait pour autant passer sous silence la présence, là encore, du courant *völkisch*. Green précise qu'à la réunion de 1913, « un groupe, appelé les Volkserzieher (Educateurs du peuple), déclara que ses membres étaient religieux mais non chrétiens, car ils estimaient que c'était l'histoire de l'Allemagne qui était sainte, non celle des Juifs, que l'Allemagne, non la Palestine, était la Terre sainte, que la Wartburg était la sainte montagne, le Rhin la sainte rivère, et ainsi de suite. Leur symbole n'était pas la croix, mais la swastika » (ibid.: 141).

Rudolf von Laban (1879-1958) arrive à Ascona en 1913, l'année même où Isadora Duncan (1878-1927) y fait un court séjour, et y ouvre son « Ecole pour l'art de vivre ». Né à Pressburg (aujourd'hui Bratislava), il a eu l'occasion dans sa jeunesse, son père ayant été nommé en fin de carrière gouverneur militaire de Bosnie-Herzégovine, de s'intéresser de près aux musiques et danses traditionnelles des Balkans, surtout à celles de la Bosnie musulmane. Laban se passionne également, assez tôt, pour l'occultisme. Plus encore qu'un danseur, il est avant tout un chorégraphe et un théoricien du mouvement. Chez lui comme chez d'autres artistes marqués par l'expressionnisme, l'union de l'art et de la vie prend des accents religieux. Il affirme par exemple: « La cathédrale de l'avenir est un temple mouvant construit par des danses qui sont des prières » (cité par Guilbert, 2000 : 35). A Monte Verità, où il est très vite rejoint par Mary Wigman (née Wiegmann, elle « anglicisera » son nom en 1919) et d'autres danseuses, il invente la kinésphère, volume à vingt faces et douze directions, « lieu d'exploration de l'espace de danse" où « le "balancement" ou "oscillation" (*Schwung*) traduit en particulier l'idée de polarité organique définie par Ludwig Klages » (Guilbert, 2000 : 33, 34). Plus tard, Laban inventera aussi un système de notation du mouvement, toujours en vigueur et connu sous le nom de *labnotation*. Désireux de rompre avec le ballet académique, qu'ils jugent figé et sans avenir, Laban et Wigman ont recours à la chute, à la cassure, au tourbillon, à la densité hiératique des gestes. Wigman se présente notamment comme une danseuse expressionniste et « primitiviste ». S'inspirant de cultures non européennes ou prétendant renouer avec une Grèce dionysiaque, elle s'appuie sur le principe de la transe et danse parfois les yeux fermés, avec une respiration haletante, des rejets du buste et de la tête en arrière, des torsions, des martèlements des pieds sur le sol (ibid.: 36). Formée à la méthode dalcrozienne, elle s'en émancipe en affirmant les droits de l'improvisation contre la métrique musicale et toute détermination extérieure au mouvement.

Ici encore, l'« expérience de la communauté » se révèle essentielle, tant en ce qui concerne la vie quotidienne (les danseurs et danseuses sont réunis en un même lieu) que la pratique artistique (premiers « chœurs en mouvement », danses de groupe et en plein air). Cela participe de la spécificité de l'expérience asconienne: « A l'inverse





Ci-dessus: Rudolf von Laban et un groupe de danseurs à Monte Verità. Ci-contre: « Formes de l'espace », Mary Wigman (1928). Les deux fondateurs de la « danse d'expression » (« Ausdruckstanz ») ou « danse moderne » voulaient exprimer « la vie vivante, le sentiment vital par lequel tout devient danse » (Wigman).

3. Kampfbund für die deutsche Kultur: organisation fondée par Alfred Rosenberg en 1928 et destinée à renforcer les liens entre la NSDAP et la partie de la mouvance *völkisch* qui continuait à le considérer d'un bon œil. Change de nom en 1934 et devient la *NS-Kulturgemeinschaft* (Communauté culturelle nationale-socialiste).

4. Je me dois de corriger ici une erreur qui, en dépit d'une relecture attentive, s'est glissée p. 212 dans mon article paru dans *Politica Hermetica*, à cause d'une certaine homophonie entre *Mensur* et blessure. La *Mensur* ne désigne pas la blessure, mais l'espace du duel, en général la salle d'escrime, et par extension le duel lui-même.

BIBLIOGRAPHIE

(Pour les ouvrages français ou traduits en français, le lieu de parution n'a pas été indiqué lorsqu'il s'agit de Paris).

Bachofen, Johann Jakob: *Le droit maternel. Recherche sur la gynécocratie de l'Antiquité dans sa nature religieuse et juridique*, L'Age d'Homme, Lausanne 1996.

Barthelet, Philippe (éd.): *Entretiens avec Gustave Thibon*, Place Royale, s.l. 1988.

Bechtel, Delphine, et al. (éd.): *Max Nordau (1849-1923). Critique de la dégénérescence, médiateur franco-allemand, père fondateur du sionisme*, Cerf, 1996 [Actes du colloque international Max Nordau, Maison des sciences de l'homme, Paris, 9-10 juillet 1992].

Benoist, Alain de: « Bibliographie française de la Révolution conservatrice allemande », in Mohler, AA, 1993, pp. 761-818 (cf. Mohler).

Benoist, Alain de: « Comment peut-on être païen? », entretien avec Charles Champetier, in *Eléments*, juillet 1997, pp. 8-21.

Bertin, Francis: « Esotérisme et visions de la race dans le courant *völkisch*, 1900-1945 », in *Politica Hermetica*, 2, 1988, pp. 83-92.

Bled, Jean-Paul: « Schönerer et le "Los von Rom Bewegung" », in *Revue d'Allemagne*, avril-juin 2000, pp. 257-262 (cf. Dupeux-Fabréguet).

Breuer, Stefan: *Anatomie de la Révolution conservatrice*, EHESS-Maison des sciences de l'homme, 1996.

Cospito, Nicola: *I Wandervögel. La gioventù tedesca da Guglielmo II al nazionalsocialismo*, Il Corallo, Padova 1984.

Dupeux, Louis, et Jean Favrat (éd.): *« Kulturpessimismus ». Révolution conservatrice et modernité*, n° spécial de la *Revue d'Allemagne*, janvier-mars 1982.

Dupeux, Louis, Denis Goeldel et Gilbert Merlio (éd.): *Révolution conservatrice et national-socialisme*, n° spécial de la *Revue d'Allemagne*, juillet-septembre 1984.

Dupeux, Louis, et Michel Fabréguet: *Religion, « religiosités » et politique dans les extrêmes droites allemandes de 1870 à 1933*, n° spécial de la *Revue d'Allemagne*, avril-juin 2000 [Actes du colloque du Centre d'études germaniques, Strasbourg, 21-22 janvier 2000).

Dupeux, Louis: *National-bolchevisme. Stratégie communiste et dynamique conservatrice*, Honoré Champion, 1979

Dupeux, Louis: « Panorama et questions d'ensemble », in *Revue d'Allemagne*, avril-juin 2000, pp. 163-175 (cf. Dupeux-Fabréguet).

Eichberg, Henning: « Il non senso della Rivoluzione conservatrice », in *Trasgressioni*, janvier-avril 1997, pp. 3-37 [1ère publication in *Wir Selbst*, 1, 1996].

Evola, Julius: « La romanité, le germanisme et le cas Manacorda », in *Essais politiques*, Pardès, Puiseaux 1988, 3e partie (« Germanisme et nazisme ») (trad. de *Saggi di dottrina politica*, Casabianca, Sanremo 1979; article paru dans *La Vita italiana*, juin 1941).

Evola, Julius: *Masques et visages du spiritualisme contemporain. Analyse critique des principaux courants modernes vers le « suprasensible »*, Pardès, Puiseaux 1991 (trad. de *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo. Analisi critica delle principali correnti moderne verso il « soprannaturale »*, Mediterranee, Roma 1971; 1ère éd.: Torino 1932).

Fabréguet, Michel: « Artur Dinter: théologien, biologiste et politique (1876-1948) », in *Revue d'Allemagne*, avril-juin 2000, pp. 233-243 (cf. Dupeux-Fabréguet).

Faivre, Antoine: *L'ésotérisme*, PUF, 1992.

Faivre, Antoine: *Accès de l'ésotérisme occidental*, 2 vol., Gallimard, 1996.

Faivre, Antoine, et Wouter J. Hanegraaff: *Western Esotericism and the Science of Religion*, Peeters, Leuven 1998.

Furet, François: *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1995; Livre de Poche, 1996.

Frecot, Janos, Johann Friedrich Geist et Diethart Krebs: *Fidus, 1868-1948. Zur ästhetischen Praxis bürgerlicher Fluchtbewegungen*, Rogner u. Bernhard, München 1972.

Frecot, Janos: « Corona agreste sull'Europa », in Harald Szeemann (éd.), pp. 54-64 (cf. Szeemann).

→

de l'individu libertaire du dadaïsme, celui de la danse moderne ne se conçoit pas sans son pendant, l'appartenance à une communauté spirituelle. Ce besoin de filiation explique le choix de lieux de vie communautaires et l'importance donnée à des pratiques chorégraphiques collectives » (ibid.: 75-76). Le caractère de laboratoire que revêtit l'utopie asconienne pour la naissance de la danse d'expression est bien mis en relief par Laure Guilbert, qui explique également pourquoi ses deux grandes figures, Laban et Wigman, ne vécurent pas plus tard comme un drame le passage de la République de Weimar au IIIe Reich: « Les premiers "danseurs d'expression" réalisèrent là un immense travail d'archéologie du sensible, délivrant le "corps" de ses anciennes rigidités éducatives et l'ouvrant à une perception cinétique et kinesthésique du monde [...] Leur engagement en faveur d'une culture du sensible, libérée des limites imposées au corps par la pensée cartésienne, est l'une des raisons pour lesquelles les danseurs crurent poursuivre leur rêve de plénitude sous le Troisième Reich. Car, en plaçant l'éducation corporelle parmi les priorités de leur politique et en se présentant en héritiers du vitalisme, les nazis leur offraient la légitimité philosophique dont ils avaient été privés dans la société weimarienne, encore trop dominée à leur goût par la culture livresque » (ibid.: 394).

On a aussi parlé plus haut de l'intérêt de Laban pour l'occultisme. On ignore quand il entra en contact avec l'occultiste autrichien Theodor Reuss (1855-1923), dirigeant de l'Ordo Templi Orientis (OTO). Toujours est-il que ce fut à Ascona que se tint, du 15 au 25 août 1917, un congrès international de l'OTO. Des poèmes du « mage » anglais Aleister Crowley (1875-1947), très violemment antichrétien, y furent lus le 22. Le soir du 18 et durant la nuit qui suivit, Laban présenta une grande chorégraphie en plein air, divisée en trois parties: « Coucher de soleil », « Les démons de la nuit » et « L'aube ». Sur l'itinéraire de Reuss et ses liens avec Monte Verità, Pasi écrit: « Il résida souvent en Angleterre, à Londres, s'y montrant actif dans des milieux socialistes, anarchistes et théosophistes. Il fit également partie de la Socialist League de William Morris et d'Eleanor Marx (fille de Karl), d'où il fut cependant exclu en 1896, car soupçonné de transmettre à la police allemande des informations sur les réfugiés politiques allemands en Angleterre [...] Dans les dernières années de sa vie, il fréquenta assidûment la [...] colonie idéaliste de Monte Verità, [...] où il établit le siège international de l'OTO jusqu'à sa mort » (Pasi, 1999, livre : 34, n. 58) [5].

Le moment est venu de nous pencher sur le cas de Diederichs, en qui l'on peut voir, sous certains aspects, le « mécène de Monte Verità ». Installé à Iéna, Diederichs va devenir au début du XXe siècle l'un des plus importants éditeurs allemands (Stark, 1981) et même, « pendant trente ans, [...] *l'éditeur* de la *Bildungsbürgertum* » (Green, 1986 : 171-172). Ce grand bourgeois cultivé, curieux de tout au point que l'on peut parler d'éclectisme à son sujet, est un adversaire des Lumières et de l'individualisme libéral, mais assurément pas un simple réactionnaire. Il défend notamment l'idée d'une mission particulière impartie à la classe moyenne qui, au sein de chaque peuple, serait porteuse d'une responsabilité culturelle spécifique en raison d'une sensibilité plus vive aux mouvements profonds de l'histoire. Dès 1904, il crée le Cercle Sera, réunissant des jeunes gens pour des excursions et la célébration des solstices. En 1910, il fonde la revue jeune-conservatrice *Die Tat* (« L'Action »), dont l'évolution va courir parallèlement à son propre itinéraire: d'abord sous-titrée, dans une perspective spiritualiste, *Wege zu freiem Menschentum* (« Chemins vers une humanité libre »), elle aura plus tard comme sous-titre *Unabhängige Monatsschrift für Politik und Kultur* (« Mensuel politique et culturel indépendant ») (Mohler, 1993 : 369). Après avoir affiché des opinions antimilitaristes, Diederichs éditera en 1915-16 l'une des revues, *Aufbruch* (« Rupture ») de la tendance de gauche du mouvement de jeunesse; de 1910 à 1920, il sera aussi l'éditeur de la revue *Die freie Schulgemeinde* (« La Communauté scolaire libre »), organe d'une ligue fondée par le pédagogue réformateur Gustav Wyneken (1875-1964), qui avait créé en 1906 une école expérimentale à Wickersdorf (ibid.: 376 et suiv.).

A propos de Diederichs, Laure Guilbert écrit: « Les orientations [...] de sa maison d'édition sont caractéristiques du romantisme anticapitaliste. Les penseurs romantiques (Fichte, Herder, Hölderlin) et les philosophes vitalistes (Ludwig Klages) y tiennent une grande place, ainsi que les mouvements de réforme de la vie et du travail [...] Un vaste domaine concerne la mystique (Maître Eckhart, saint François d'Assise, Martin Buber) et les "religions modernes"» (le bouddhisme, l'anthroposophie de Rudolf Steiner) [6]. Les courants de l'éducation corporelle occupent également une place de choix. Eugen Diederichs s'y intéresse depuis le début du siècle » (Guil-

---

5. Sur Reuss et l'OTO, l'étude d'un spécialiste comme Pasi est évidemment plus fiable que celle de Laure Guilbert, qui classe le premier parmi les « théosophes » (p. 40) et qualifie le second, après en avoir écorché le nom, d'« organisation rosicrucienne » (p. 32). En fait, Reuss et l'OTO ne relèvent ni du théosophisme ni du rosicrucianisme, mais de la « franc-maçonnerie de marge », plus précisément encore de la fraction de celle-ci spécialement intéressée par la magie sexuelle. Sur Reuss, on dispose d'une excellente biographie (Howe-Möller, 1986). On note d'ailleurs chez Laure Guilbert d'autres erreurs ou approximations de nature historique: ainsi quand elle évoque (pp. 368 et 387) le « réseau de la Chapelle rouge » en voulant parler du célèbre réseau de résistance antinazi dont le nom allemand (*die rote Kapelle*) est toujours traduit par l'« Orchestre rouge ».

6. C'est évidemment Laure Guilbert, et elle seule, qui qualifie le bouddhisme de « religion moderne », alors qu'il n'est ni une religion (du moins à ses débuts) ni moderne, puisqu'il a 2500 ans d'âge!

BIBLIOGRAPHIE (suite)

Godwin, Joscelyn: *Arktos. Le mythe du Pôle dans les sciences, le symbolisme et l'idéologie nazie*, Archè, Milano 2000 (trad. de *Arktos. The Polar Myth in Science, Symbolism and Nazi Survival*, Phanes Press, Grand Rapids 1993).

Godwin, Joscelyn: *The Theosophical Enlightenment*, State University of New York Press, Albany 1994.

Goodrick-Clarke, Nicholas: *Les racines occultistes du nazisme. Les aryosophistes en Autriche et en Allemagne 1890-1935*, Pardès, Puiseaux 1989 (trad. de *The Occult Roots of Nazism. The Ariosophists of Austria and Germany 1890-1935*, Aquarian Press, Wellingborough 1985).

Grävenitz, Antje von: « Capanna e tempio: verso l'autocoscienza », in Harald Szeemann (éd.), pp. 85-100 (cf. Szeemann).

Green, Martin: *Mountain of Truth. The Counterculture Begins. Ascona 1900-1920*, University Press of New England, Hanover-London 1986.

Guénon, René: *Le règne de la quantité et les signes des temps*, Gallimard, 1972 (1ère éd.: 1945).

Guilbert, Laure: *Danser avec le IIIe Reich. Les danseurs modernes sous le nazisme*, Complexe, Bruxelles 2000.

Hakl, Thomas H.: « Nationalsozialismus und Okkultismus », in *Gnostika*, janvier 1997, pp. 32-42; avril 1997, pp. 26-35; juillet 1997, pp. 22-37 (trad. italienne de la première partie: « Nazionalsocialismo ed occultismo: un mito sfatato », in *Arthos*, janvier-juin 1997, pp. 16-27).

Hamann, Brigitte: *Hitler à Vienne. Les années d'apprentissage d'un dictateur*, Syrtes, 2001 (trad. de *Hitlers Wien. Lehrjahre eines Diktators*, Piper, München 1996).

Hanegraaff, Wouter J.: *New Age Religion and Western Culture*, J. Brill, Leiden 1996.

Hansen, H.T.: « Julius Evola e la Rivoluzione conservatrice tedesca », in *Studi evoliani 1998*, Fondazione Julius Evola/Il Settimo Sigillo, Roma 1999, pp. 144-180 (1ère parution, in *Criticon*, 158).

Haucks, Bruno: *Unser Leben und unser Ziel!*, l'auteur, Monte Verità bei Ascona 1904.

Hermand, Jost: *Der Schein des schönen Lebens. Studien über Jahrhundertwende*, Athenäum, Frankfurt/M. 1972.

Hermand, Jost: *Der alte Traum vom neuen Reich. Völkische Utopien und Nationalsozialismus*, Athenäum, Frankfurt/M. 1988.

Hesse, Hermann, et Romain Rolland: *D'une rive à l'autre. Correspondance et fragments du Journal*, Albin Michel, 1972.

Hesse, Hermann: « L'homme qui voulait changer le monde », in *L'enfance d'un magicien*, Calmann-Lévy, 1975; Livre de Poche, 1997.

Hofmann, Ida: *Wie gelangen wir Frauen zu harmonischen und gesunden Daseinsbedingungen?*, l'auteur, Monte Verità bei Ascona 1902.

Hofmann, Ida: *Vegetarismus! Vegetabilismus! Blätter zur Verbreitung vegetarischer Lebensweise*, l'auteur, Monte Verità bei Ascona 1905.

Hofmann, Ida: *Monte Verità. Wahrheit ohne Dichtung*, Lorch/Württ. 1906.

Howe, Ellic, et Helmut Möller: *Merlin Peregrinus. Vom Untergrund des Abendlandes*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 1986.

Hurwitz, Emanuel: « Otto Gross: dalla psicanalisi al paradiso », in Harald Szeemann (éd.), pp. 109-118 (cf. Szeemann).

Imhoff, Gérard: « De la religiosité naturiste nordiciste », in *Revue d'Allemagne*, avril-juin 2000, pp. 219-231 (cf. Dupeux-Fabréguet).

Introvigne, Massimo: *La magie. Les nouveaux mouvements magiques*, Droguet et Ardant, 1993 (trad. partielle de *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici, dallo spiritismo al satanismo*, SugarCo, Milano 1990).

Introvigne, Massimo: *Storia del New Age 1962-1992*, Cristianità, Piacenza 1994.

Introvigne, Massimo: *Les veilleurs de l'apocalypse. Millénarisme et nouvelles religions au seuil de l'an 2000*, Claire Vigne, 1996 (recueil d'articles; cf. en particulier pp. 177-211 sur le New Age).

Keller, Thomas: *Les Verts allemands. Un conservatisme alternatif, L'Harmattan, 1996.*

Kneubühler, Theo: « Gli artisti, gli scrittori e il Canton Ticino (dal 1900 a oggi) », in Harald Szeemann (éd.), pp. 138-183 (cf. Szeemann).

Lami, Gian Franco: « Alcune note intorno all'Evola « razzista » », in *Studi evoliani 1998*, op. cit., pp. 98-116.

Landmann, Robert (pseudonyme de Werner Ackermann): *Ascona-Monte Verità. Auf der Suche nach dem Paradies*, Huber, Frauenfeld 2000 (1ère éd.: Berlin 1930).

→





Ci-contre : Franz Sorg, l'un des nombreux théoriciens du mouvement de la « réforme de la vie », dans les années vingt. Ci-dessus : dessin réalisé vers 1900 par Fidus en faveur du mode de vie végétarien. D'abord disciple du peintre Karl Wilhelm Diefenbach (qui lui donna son surnom), Fius participa aux activités du mouvement théosophiste et fut l'un des fondateurs de l'Art nouveau (« Jugendstil ») en Allemagne. Il devint ensuite l'un des dessinateur attitrés de la mouvance « volkisch ». Fidus est mort le 23 février 1943 à Wotersdorf-Schönblick.

bert, 2000 : 54). Diederichs publiera des textes de Jaques-Dalcroze, Laban et Wigman. Mais la culture allemande lui doit aussi la publication des premières traductions de Bergson, la série de l'orientaliste Richard Wilhelm sur les religions et les philosophies de la Chine, à partir de 1910, et une grande édition des Upanishads, à partir de 1912 (Green, 1986 : 219-220).

Dispersion et durcissement des fronts (1918-1933)

Selon Colomer (1996), la Grande Guerre aurait révélé les « ambiguïtés » de Monte Verità. Je préfère pour ma part parler de la mise au jour de ses contradictions, enfouies dans les origines mêmes du phénomène (cf. supra). Avec la « brutalisation » générale des rapports humains qu'elle a engendrée (Mosse, 1999), la guerre n'a pas aboli le temps des rêves et des projets utopiques. Mais elle a radicalisé et durci ceux-ci, comme on le voit immédiatement après 1918. Le niveau effarant de désarroi collectif sous la République de Weimar sera d'ailleurs très favorable à l'éclosion de nombreuses doctrines thaumaturgiques et de chefs charismatiques. Mais c'est l'atmosphère générale qui a changé: l'heure n'est plus à la cohabitation somme toute assez paisible, comme au sein de la bohème de Schwabing, de sensibilités et courants parfois très différents mais relevant tous de l'*insurrection de la vie*. Elle est désormais au choix d'un camp et à l'affrontement. L'époque des gens distingués et des pionniers excentriques s'efface avec l'entrée dans l'ère des masses. L'apparition, à l'est de l'Europe, de la grande lueur rouge d'Octobre y est aussi pour quelque chose. On ne peut pas comprendre correctement l'atmosphère de Weimar si l'on oublie deux facteurs essentiels: l'effroi que provoqua la révolution bolchevique de 1917 dans une grande partie de l'opinion publique allemande, de l'extrême droite aux sociaux-démocrates, et l'extraordinaire prestige dont jouissait le mouvement ouvrier allemand aux yeux des bolcheviks russes, convaincus que la révolution devait bientôt éclater et vaincre dans la patrie de Marx et d'Engels [7].

Monte Verità est en fait victime de sa richesse, de la variété peut-être trop grande de ses composantes. Depuis quand d'ailleurs de si fragiles et belles fêtes de la vie sont-elles destinées à durer? Vingt ans, pour une expérience de ce type, c'est déjà beaucoup. Mais Monte Verità est aussi victime du manque d'engagement d'un certain nombre de ses membres: dans ce milieu d'artistes et d'intellectuels, beaucoup préfèrent passer l'essentiel de l'année à Munich et ne se rendre à Ascona que pour les « beaux jours ». Écouter une conférence dans un cadre idyllique, c'est évidemment moins pénible que retrousser ses manches et retourner la terre! Parmi les colons, il en est peu qui ont la détermination inflexible d'un Gusto Gräser; parmi les artistes, tous ne sont pas mobilisés par le « laboratoire » labanien.

La colonie est vendue en 1920. Oedenkoven et Ida Hofmann partent pour l'Espagne, puis pour le Brésil, où ils ouvriront un autre sanatorium. Mühsam, qui a fait reparaître dès 1918 sa revue *Kain*, participe activement, aux côtés de Landauer, à la brève phase libertaire de la République des Conseils à Munich, en avril 1919. Lorsque

---

7. Sur les perceptions très différentes de la révolution russe en Allemagne et en France, et sur les causes de cette différence, cf. Furet, 1995; sur l'impact considérable de cette révolution en Allemagne, cf. notamment l'ouvrage controversé mais important de Nolte (Nolte, 2000).

BIBLIOGRAPHIE (suite)

Laqueur, Walter: *Young Germany. A History of the German Youth Movement*, Routledge, London 1962.
Laurant, Jean-Pierre: *L'ésotérisme chrétien en France au XIXe siècle*, L'Age d'Homme, Lausanne 1992.
Le Rider, Jacques: *Modernité viennoise et crises de l'identité*, PUF, 1990.
Linse, Ulrich: « Il ribelle e la "Madre Terra" », in Harald Szeemann (éd.), pp. 25-37 (cf. Szeemann).
Linse, Ulrich: *Barfüssige Propheten. Erlöser der zwanziger Jahre*, Siedler, Berlin 1983.
Linse, Ulrich: *Ökopax und Anarchie. Eine Geschichte der ökologischen Bewegungen in Deutschland*, Deutscher Taschenbuch, München 1986.
Lipsey, Roger: *Coomaraswamy*, vol. 3: *His Life and Work*, Princeton University Press, Princeton 1977.
Lukács, Georg: *La destruction de la raison*, vol. 1: *Les débuts de l'irrationalisme moderne. De Schelling à Nietzsche*, L'Arche, 1958 (trad. de *Die Zerstörung der Vernunft*, Luchterhand, Berlin-Neuwied 1954).

Mayer, Jean-François: « Un visage du monde moderne: la nouvelle religiosité », postface à Julius Evola, *Masques et visages du spiritualisme contemporain*, op. cit., pp. 239-267.
Mayer, Jean-François: *Les nouvelles voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*, L'Age d'Homme, Lausanne 1993.
Michaud, Eric: *Une construction de l'éternité. L'image et le temps du national-socialisme*, Gallimard, 1996.
Mohler, Armin: *La Révolution conservatrice en Allemagne 1918-1932*, Pardès, Puiseaux 1993 (trad. de *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989; 1ère éd.: *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Grundriß ihrer Weltanschauungen*, Friedrich Vorwerk, Stuttgart 1950).
Morris, William: *Contre l'art d'élite*, Hermann, 1985 [anthologie].
Mosse, George L.: *The Crisis of German Ideology. Intellectuals Origins of the Third Reich*, Weidenfeld & Nicolson, London 1964.
Mosse, George L.: *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes*, Hachette, 1999.
Mühsam, Erich: *Ascona. Eine Broschüre*, l'auteur, Locarno 1905.
Müller, Hermann: *Hermann Hesse-Gusto Gräser: eine Freundschaft*, l'auteur, Wetzlar 1977.

Nolte, Ernst: *La guerre civile européenne 1917-1945. National-socialisme et bolchevisme*, Syrtes, 2000 (trad. de *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, Piper, München 1987).
Nordau, Max: *Dégénérescence*, Félix Alcan, 1894 (trad. de *Entartung*, 2 vol., Duncker u. Humblot, Berlin 1892-93).

Oedenkoven, Henri: *Sanatorium Monte Verità*, l'auteur, Bellinzona, s.d. [1906].

Pasi, Marco: *Aleister Crowley e la tentazione della politica*, Franco Angeli, Milano 1999.
Pasi, Marco: compte rendu de Antoine Faivre-Wouter J. Hanegraaff, *Western Esotericism and the Science of Religion*, op. cit., in *Politica Hermetica*, 13, 1999, pp. 202-206.

Reichel, Peter: *La fascination du nazisme*, Odile Jacob, 1993 (trad. de *Der schöne Schein des Dritten Reiches*, Carl Hanser, Hamburg 1991), 2e éd. 1997.
Ritzhaupt, Adam: *Die « Neue Schar » in Thüringen*, Diederichs, Jena 1921.
Rohkrämer, Thomas: *Eine andere Moderne? Zivilisationskritik, Natur und Technik in Deutschland 1880-1933*, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München 1999.

Schönenberger, Walter: « Monte Verità e le idee teosofiche », in Harald Szeemann (éd.), pp. 65-79 (cf. Szeemann).
Schüddekopf, Otto Ernst: *Linke Leute von rechts. Die national-revolutionären Minderheiten und der Kommunismus in der Weimarer Republik*, Kohlhammer, Stuttgart 1960.
Sieferle, Rolf Peter: *Fortschrittsfeinde? Opposition gegen Technik und Industrie von der Romantik bis zur Gegenwart*, C.H. Beck, München 1984.
Stark, Gary D., *Entrepreneurs of Ideology. Neoconservative Publishers in Germany 1890-1933*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1981.
Stern, Fritz: *Politique et désespoir. Les ressentiments contre la modernité dans l'Allemagne d'avant Hitler*, Armand Colin, 1990 (trad. de *The Politics of Cultural Despair. A Study in the Rise of the German Ideology*, University of California Press, Berkeley 1961).

→

celle-ci est écrasée le mois suivant par les corps-francs, Landauer est exécuté. Arrêté, Mühsam est condamné à quinze ans de forteresse. Amnistié en 1925, il lance une nouvelle revue, *Fanal*. Malgré, ou peut-être à cause de la montée des périls, il refuse de quitter l'Allemagne. Arrêté après la prise du pouvoir par les nazis, il est envoyé au camp de concentration d'Orianenburg. Il y est assassiné le 10 juillet 1934, quelques jours après la « nuit des longs couteaux » (30 juin 1934), non sans avoir été torturé (Colomer, 1996).

Le 30 décembre 1918, Gräser écrit à Hesse pour l'inviter à le rejoindre à Munich, ce que l'écrivain ne fera pas. Le 1er avril 1919, Gräser y parle du « communisme du cœur », ce qui ne lui vaut que des quolibets. Ses idées vont cependant sortir d'un milieu confidentiel pour une brève période, et ce à travers le mouvement des colonies. Trois colonies végétariennes, comptant chacune une centaine de membres et fondées par des connaissances de Gräser (Green, 1986 : 70), sont alors actives dans la seule Souabe. Mais ce fut surtout dans le cadre de l'aventure « millénariste » de la Neue Schar (Nouvelle troupe) que, « pendant quelques mois, les idées de Gräser se propagèrent et furent accueillies avec enthousiasme » (ibid.). Composée de vingt-cinq personnes au départ, la « troupe » effectue une sorte de pèlerinage (en 1921) en Thuringe, de Kronach à Eisenach via Iéna et Weimar, sous la direction d'un proche disciple de Gräser, Friedrich Muck-Lamberty, dont le verbe enflamme toute la région. En 1920, il a publié un pamphlet contre les pasteurs, intitulé *An die lebendigen Prediger* (« Aux ministres du culte vivants »). Il y parle d'une vision de « la Mère vivant avec l'Enfant, de la Terre remplie des cieux » (ibid.: 150). Green écrit au sujet de ce prophète et de l'aventure de la Neue Schar: « Il prêchait devant de grandes assemblées de fidèles dans les temples protestants de ces villes. Ses images étaient partiellement chrétiennes, mais sa doctrine était asconienne: ayez foi en la vie, dans la nature, le peuple; n'acceptez pas la corruption et la sophistication de la grande ville. Il parlait souvent de la Mère de Dieu » (ibid.: 153). Green précise encore: « Il y avait une tension ascétique dans le groupe; ils mangeaient du pain sec et couchaient sur la dure. [...] Il [Muck-Lamberty] annonçait la naissance d'un enfant, d'un *Heiler-Heilenden*, d'un "sauveur-guérisseur" » (ibid.: 154) et interprétait le culte marial dans le sens d'un culte rendu à la Grande Déesse de la vie (ibid.: 153). « Ainsi donc, Muck-Lamberty était moins antichrétien que Gräser. Mais il lui empruntait beaucoup d'idées et d'images » (ibid.).

Tandis que Muck-Lamberty évoque la venue d'un « temps de détresse » (*Notzeit*), les pèlerins, parmi lesquels on compte bientôt de nombreux enfants, dansent pieds nus sur les places au son de vieilles chansons germaniques. A la fin, ils sont accueillis par plusieurs milliers de personnes portant des banderoles et des drapeaux sur lesquels sont inscrites des citations de Gräser. Selon l'historien Walter Laqueur, « on n'avait rien vu de semblable en Allemagne depuis le temps des anabaptistes » (cité par Green, 1986 : 154). Sans attendre, Diederichs fait paraître une brochure sur la Neue Schar (Ritzhaupt, 1921), qui intéresse aussi une poétesse et romancière, *völkisch* mais « philosémite déclarée » (Mohler, 1993 : 462), Gertrud Prellwitz (1869-1942). Toujours en 1921, la Neue Schar se transforme en Junge Volksgemeinde (Jeune commune du peuple), au sein de laquelle Gräser vivra pour quelque temps. Un peu plus tard, le 10 août 1922, Hesse écrit à Romain Rolland depuis sa retraite tessinoise: « Là-bas, en Allemagne, l'état d'esprit a quelque chose d'anarchiste, mais aussi de religieusement fanatique. C'est un état d'esprit pareil à celui de fin du monde et d'attente de l'avènement d'un règne de mille ans » (Hesse-Rolland, 1972 : 85).

Gräser se retire du mouvement en 1926, mais participe encore à un « congrès des vagabonds » qui se tient à Stuttgart en 1929. Avant le changement de régime, il plonge dans une clandestinité dont on ne sait rien, réapparaissant à Berlin, où il s'installe sur une péniche en 1938. A la fin de la guerre, ce mélange de Diogène et de « clochard céleste » est de retour à Munich, souffrant de sévère malnutrition. Gräser y meurt en 1958, sans avoir rien changé ou presque à son mode de vie. Les quelques objets et livres qui étaient en sa possession sont recueillis à temps, avec piété, par Hermann Müller. Si Gräser était mort sous le nazisme, « il ne serait resté de lui que quelques anecdotes triviales et un nom dans une liste d'excentriques » (Green, 1986 : 76). Mais cet homme, bien qu'ayant « traversé le siècle comme un fantôme » (Colomer, 1996), n'en fut pas moins l'« incarnation d'Ascona », dont il aura « préservé le message [...] pendant près de quarante ans après la fin même de la colonie » (Green, 1986 : 80, 82).

Dans le cadre de cet article, je ne peux que survoler les itinéraires de Laban et Wigman après 1920. Ils ouvrent chacun une école durant la période de Weimar. Entre 1922 et 1924, Mary Wigman a une relation amoureuse avec le psychothérapeute Hanz Prinzhorn (Guilbert, 2000 : 78, n. 28), ce disciple de Klages que nous avons déjà rencontré. La jeune Leni Riefensthal passe par l'école Wigman de Dresde, mais elle est déçue: « Elle trouve le style wigmanien trop abstrait. Sa carrière scénique est brève, car elle se blesse au genou en 1923 après avoir présenté une soixantaine de soirées de danse » (ibid.: 216, n. 4). Après le changement de régime, Laban et Wigman mettent sans états d'âme leur talent au service du national-socialisme, intégrant les structures officielles de la danse. Ils « considèrent leur art comme une finalité en soi » et « leur engagement politique est soumis à cet impératif artistique » (ibid.: 187-188). On ne saurait donc parler d'adhésion idéologique. Chez Laban, l'opportunisme est même évident: lorsque Goebbels, partisan d'un « dirigisme modéré » en matière culturelle et sensible au courant de l'« expressionnisme nordique », lui refuse son soutien et que la « ligne Rosenberg », hostile à toute avant-garde artistique, l'emporte, Laban quitte l'Allemagne (en novembre 1937), s'installe en Angleterre et définit pendant la guerre, en étudiant les rythmes de travail dans une usine d'armement de Manchester, « une méthode fondée sur l'économie d'effort, destinée à améliorer la productivité » (ibid.: 266, n. 37). Même Goebbels, d'ailleurs, comprit très bien que Laban ne relevait pas, contrairement à ce que prétend Alexandre Adler dans sa présentation

BIBLIOGRAPHIE (suite)

Szeemann, Harald (éd.): *Monte Verità. Antropologia locale come contributo alla riscoperta di una topografia sacrale moderna*, Electra, Milano 1978 (éd. all.: *Monte Verità. Berg der Wahrheit. Lokale Anthropologie als Beitrag zur Wiederentdeckung einer neuzeitlichen sakralen Topographie*, Electra, Milano 1980).
Szeemann, Harald: « Monte Verità. La montagna della verità », in *Monte Verita. Antropologia locale...*, op. cit., pp. 5-8.

Tabary, Serge: « De l'antijudaïsme religieux à l'antisémitisme politique », in *Revue d'Allemagne*, avril-juin 2000, pp. 177-186 (cf. Dupeux-Fabréguet).
Tabary, Serge: *Theodor Fritsch, 1852-1933. Le « Vieux-Maître » de l'antisémitisme allemand et la diffusion de l'idée « völkisch »*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, à paraître.
Thibon, Gustave: *La science du caractère. L'œuvre de Ludwig Klages*, Desclée de Brouwer, 1933.

Webb, James: *The Flight from Reason*, Macdonald, London 1971.
Webb, James: *The Occult Establishment*, Open Court Publ., La Salle 1976.

Yates, Frances: *Giordano Bruno et la tradition hermétique*, Dervy, 1988 (trad. de *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge, London 1964).

FILMOGRAPHIE

Monte Verità. L'utopie d'un Nouvel Age, documentaire écrit et réalisé par Henri Colomer, 1996.
Les racines mythologiques du nazisme, documentaire écrit et réalisé par Rüdiger Sünner, 1997. ■

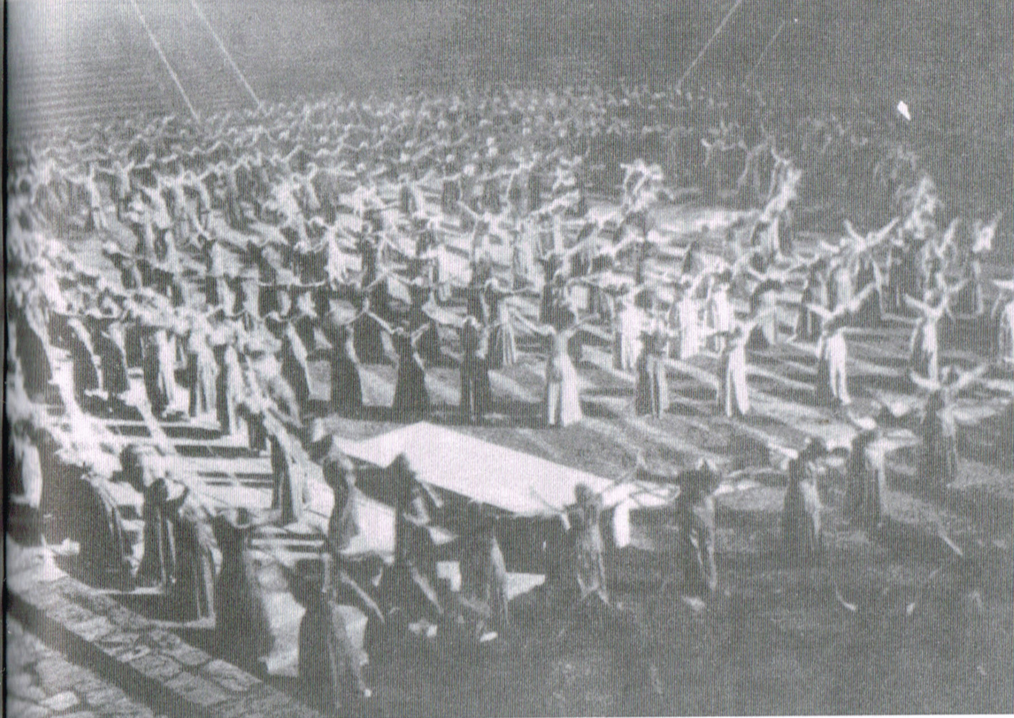
du documentaire de Colomer, d'un « nazisme enthousiaste ». En effet, après avoir assisté à la répétition générale, le 20 juin 1936, du spectacle choral de Laban destiné aux Jeux olympiques, *Vom Tauwind und der neuen Freude* (« Du vent de rosée et de la nouvelle joie »), il le fait interdire et écrit le lendemain dans ses carnets: « Tout cela est trop intellectuel. Je n'aime pas ça. Porte nos vêtements, mais n'a rien à voir avec nous » (ibid.: cité p. 334). Le cas de Mary Wigman, qui se faisait de son art une très haute idée, quasi religieuse — à laquelle correspondait bien son physique de prêtresse, elle qui apparut souvent comme un « être possédé » (Green, 1986 : 191) — est assurément plus complexe. Il est certain que la chorégraphe fut à tout le moins attirée par plusieurs aspects des théories nazies sur l'« art total ». Je renvoie sur ce point au livre de Laure Guilbert.

Diederichs, enfin, évolue clairement après 1920 dans le sens d'un durcissement idéologique. En 1923, désormais totalement rallié aux milieux néoconservateurs, il édite un livre, *Rhythmus und Körpererziehung* (« Rythme et éducation corporelle ») de Rudolf Bode (1881-1970), disciple « hérétique » de Klages, inventeur de la gymnastique d'expression et futur national-socialiste convaincu. En 1927, Laban présente un grand spectacle choral pour le 60e anniversaire de l'éditeur, qui publie l'année suivante un livre du préhistorien Herman Wirth (1885-1981), *Der Aufgang der Menschheit* (« L'aube de l'humanité »). Né à Utrecht mais naturalisé allemand, Wirth est un auteur nettement *völkisch*, dont le sort, selon Mohler, « incarne parfaitement la place singulière des *Völkischen* sous le IIIe Reich: d'une part il vivait grâce à une mission de recherche de l'"Ahnenerbe" » [l'institut culturel de la SS], d'autre part il lui était interdit de publier » (Mohler, 1993 : 444).

Les interprétations

Le phénomène de Monte Verità a jusqu'à présent fait l'objet de deux interprétations. L'une, que l'on peut qualifier de progressiste au sens large et qui a été soutenue par des auteurs comme Frecot, Kneubühler, Colomer et Laure Guilbert, y voit l'expression d'un mouvement de fuite (*Fluchtbewegung*) typique de la classe moyenne allemande, dont le statut était remis en cause par la modernité industrielle. Incertaine et inquiète, cette classe, au lieu de s'allier à la classe ouvrière sur le front des luttes « réelles » pour faire éclore les ferments émancipateurs propres à la modernité, choisit la solution plus séduisante et surtout plus facile de l'« utopie régressive », de la nostalgie d'un mythique âge d'or. Dans le cas qui nous occupe, les indéniables contenus novateurs, avant-gardistes même, de Monte Verità s'enlisent dans l'aliénation spiritualiste et la « négation de l'histoire », avant qu'un prophète politique vienne tout récupérer et « rafler la mise » (Colomer).

L'utilité de cette interprétation est indéniable, ne serait-ce que parce qu'elle correspond étroitement à l'origine sociale de la plupart des Asconiens (classe moyenne, voire élite de l'époque dans certains cas). Mais on est tenté d'ajouter: *trop* étroitement. En effet, cette interprétation suppose une vision matérialiste du « réel » qui, précisément, n'était pas celle de la majorité des Asconiens, en particulier des plus artistes d'entre eux. En quoi les luttes





Ci-dessus : « Du vent de rosée et de la nouvelle joie », chorégraphie de Rudolf von Laban (1936). Ci-contre : « Danse aux cymbales », par le groupe Günther de Munich (1934). Le régime national-socialiste annexa quelque temps la danse expressionniste, puis décida de la rejeter.

de classe des deux premières décennies du siècle étaient-elles plus « réelles » aux yeux d'une Mary Wigman, par exemple, que son art? Laure Guilbert rappelle elle-même fort bien que les danseurs ne sauraient avoir un rapport prosaïque au temps: « Les moments de leur existence n'entrent pas dans le calendrier linéaire d'une histoire événementielle. Ils se déroulent dans un présent permanent, car ils s'enracinent d'abord dans l'expérience du mouvement et dans la force de son vécu. Quelle que soit l'époque, chaque danseur explore, invente, reproduit ou redécouvre des "états de corps" qui le placent d'emblée dans une position de transcendance temporelle » (Guilbert, 2000 : 13). Le meilleur de Monte Verità, en d'autres termes, appartient à l'« éternel présent ».

En outre, cette première interprétation néglige par trop la complexité du phénomène, qui passionne et décourage à la fois le chercheur, et plus encore l'enchevêtrement des courants et des réseaux, à Ascona comme à sa périphérie. C'est cette intrication qui fait obstacle à la tendance répandue consistant à distribuer bons et mauvais points après que l'histoire s'est durcie et que la fête, ou plutôt la tragédie, a pris fin. Parce qu'elle a tendance à juger l'avant (Monte Verità) en fonction de l'après (le IIIe Reich), selon un anachronisme courant, l'interprétation progressiste ne peut pas admettre que les avant-gardes n'étaient pas toutes prédestinées à pencher du bon côté, à gauche, du côté du « progrès », comme suffisent à le démontrer les cas de l'expressionnisme — dont une partie se rallia temporairement au nazisme — et du futurisme — qui soutint très majoritairement le fascisme. Plus généralement encore, parce qu'elle tient toujours en bonne part le mot « révolution », cette interprétation est dans l'impossibilité de rendre compte vraiment de tout phénomène présentant simultanément des aspects révolutionnaires et des aspects conservateurs ou réactionnaires. Pour dire les choses un peu autrement: il est évident que plusieurs aspects de Monte Verità, mais aussi *certains* aspects du national-socialisme (sa part « avant-gardiste » pour faire bref), tendent à la modernité finissante un miroir où elle *pourrait* se reconnaître, mais où elle *ne veut absolument pas* se reconnaître.

L'autre interprétation, défendue par Green, me paraît tomber dans l'excès inverse, en « dés-historicisant » le phénomène au point d'y voir la naissance de la « contre-culture ». Pour rendre Monte Verità « acceptable », ou bien par conviction profonde, Green le rapproche au terme de son livre, de façon peu convaincante, de Tolstoï et de Gandhi. Il affirme que Monte Verità, « c'étaient des spores jetées au vent, invisibles, innombrables, douées d'ubiquité », et qu'en conséquence l'esprit d'Ascona « peut très bien revenir n'importe où dans le monde et sous les formes apparemment les plus opposées » (Green, 1986 : 185). C'est à mon avis sous-estimer les racines proprement germaniques du phénomène et l'influence de sa composante *völkisch* (peut-être la plus durable, sinon la plus visible de prime abord), le pacifisme et l'« écologie profonde » avant la lettre étant alors nécessairement surestimés.

Peut-être faudrait-il plutôt s'interroger, à propos d'un phénomène qui met en scène, dans une large mesure, une variante des « gens de gauche de la droite » (*die linke Leute von rechts*) (Schüddekopf, 1960; Dupeux, 1979), sur « les aspects proprement révolutionnaires de la "conservation" — à savoir l'écologie et la paix au travers du lien entre critique de la culture et réforme de la vie » (Eichberg: 1997, 3) —, aspects qui pourraient justifier *vraiment* l'oxymore « révolutionnaire-conservateur ».

En tout état de cause, le « romantisme anticapitaliste », dont Monte Verità a sans doute été l'illustration la plus frappante, est un *patchwork*, qu'il faut aborder comme tel. ■

Philippe BAILLET